
٣٦



٩٦٤

كتاب تهافت الفلاسفة
للمدقق الفاضل والمحقق الكامل
خواجه زاده الرومي

من كتب الفقير إليه ...
النور المبير ...

ثم اسلك إلى ... أحمد بن محمود
المحمود ...

كتاب
شرح تهافت الفلاسفة للعلامة مولانا
قاضي زاده رحمه الله تعالى

من كتب أحوج عباد الله الأرحم ...
... أحمد

بدأت بقراءة هذا الكتاب بعون الملك الوهاب
في أوائل شعبان سنة ...
ونفعني به ...
آمين يا معين ... الراحمين

من كتب أضعف عباد الله
... بن لطف الله

... لما ...
... الخواجه

سنة ١٣٣٣

ختم ... أفندي ...
المعروف بالعلوم والمعارف
جامع الفضائل واللطائف
... زاده أفندي
... أولاد
...
... رمضان ...

... الطلاب
... حضرت ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

توجهنا الى جنابك وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود ويا مفيض
الخير والجود واعتصمنا بحولك وتمسكنا بحبلك يا مبدأ كل موجود
ويا غاية كل مقصود افض علينا من انوار قدسك وهب لنا
من نفحات انسك يا من لا يخيب سائله ولا ينقطع بره ونائله
يا موضح الطرائق ويا كاشف الحقائق وفقنا لسلوك سواء
السبيل بفضلك الغير المتناهي وارنا بنور هدايتك صور حقائق
الاشياء كما هي وخصص سيد انبيائك واكرم اصفيائك محمد
المبعوث للهداية الى سواء الطريق بافضل صلواتك وآله واصحابه
المهتدين بانوار الهداية ومشاعل التوفيق باطيب تحياتك
انك على ما تشاء قدير وباجابة رجاء المؤملين جدير وبعد
فان العقل والنقل متطابقان على ان اكرم ما يناله قوى البشر
وانفس ما يتنافس فيه اهل الوبر والمدر هو معرفة المبدأ
والمعاد وما بينهما على ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه بقوله رحم الله امرأ اعرف نفسه واستعد لرمسه وعلم
من اين وفي اين والى اين وقد اضطربت فيه الآراء و
تصادمت الاهواء بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها اهل الزمان
او يتصالح فيها نوع الانسان اذ الوهم يعارض العقل في ماخذها
والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرائع
فقد استقام وهدى ومن ترك هداه واتخذ الهه هواه ضل
وغوى ومن جملة مخالفي شرائع الانبياء قوم الطائفة المنتمون
الى الحكمة والفلسفة فانهم وان اصابوا في علومهم الهندسية

الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل
في مباديها وعدم استيلاء غوائل الوهم في بواديها لكونها سهل
المأخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها
على طاعة منه لكنهم اخطأوا في علومهم الطبيعية يسيرا وفي الالهية
كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طريق
الوصول اليها كمال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول
والاوهام واعلام طرقها خفية عن البصائر والافهام ثم ان
عظماء الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا
معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها عقائد الاسلام
وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والضلال خصوصا
على الفلاسفة الصائدين الى ما قادته اوهامهم من الخيال فانهم
تتبعوا جملة اقاويلهم واحاطوا بكل ما يدعونه من مقاصدهم
ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم في شيء من علومهم عليهم خافية
والحقوا بالقلع على ما خالفوا فيه الشرائع بايرادات كافية بل زادوا
عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه اقدامهم او طغت اقلامهم
خالف الشرع او لم يخالفه شكر الله مساعيهم وحقق آمالهم ومباغيهم
فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج
مشيدة وحصون حصينة لا ينالها ايدي الشبه والارتياب ولا
ولا يطمع في الوقوع فيها ذوو الضلالة والاضلال وان الامام
المحقق حجة الاسلام ابا حامد محمد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه
ونور مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غراء وافترع رسالة عذراء

في ابطال اقاويل الحكماء وسمّاه تهافت الفلاسفة وبيّن فيه
تناقض عقايدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم واودع
غرايب نكت كانت كامنة تحت الاستار واوضح من جعله طرقا
فجاجا كانت محتجبة عن الابصار جزاه الله عنا وعن كافة المسلمين
خير الجزاء في دار القرار ثم انى امرت من جناب من يجب طاعته و
لا يسع الا مطاوعته وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والخاقان
الاعلم الاكرم محرز ممالك طوايف الامم من العرب والعجم جامع
مكارم الاخلاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله على العالمين
غياث الحق والدنيا والدين ملاذ الخلايق اجمعين السلطان
ابو الفتوح محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد
خان لا زالت سدته السنية ملجا لطوايف الانام وعتبته العلية
ملاذا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي
وآله الكرام وهو الذي بسط بساط الامن على بسيط الغبراء
ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى محيط الخضراء
وعمّر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى اضحت محروسة
الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم
اساس الجور والاعتساف ومحى اثار اهل الكفر والضلال وصيّر
بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والاصال
وان اردت ان اصف حق وصفه كنت كمن يريد مساحة السماء
بذراعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز عن وصفه
وصفه خلد الله ايام سلطنته الزهراء وايد بدوامه دولته نظام

نظام الشريعة الغراء ممن قال امين ابقى الله بهجته الى يوم الدين
بان املي كتابا على منوالها وانسج ديباجا على منوالها فبادرت الى
مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة
مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال و
تشتت الحال وتراكم الاشتغال وبذلت في تحريره جهد المستطيع
وان لم يدرك الضالع شاو الضليع فان وقع في حيز القبول
فهو غاية المامول ونهاية المسئول والا فاني لست اول من طمع
في غير مطمع منه ان يكن حقا فكم احسن الجنى والا فقد عشنا بها
زمنا رغدا والمرجو ممن جبل على الانصاف طبعه وعصم من
الاعتساف نفسه ان يعذرني فيما زلت فيه القدم او طغى به القلم
فان استكشاف اسرار الدقايق واستيضاح انوار الحقايق مما
يتعذر مع العوايق والعلايق لا سيما اذا كانت الفكرة كليلة و
البضاعة قليلة على ان من يحكم بالتخطية لا لاجل الحسد والعناد
ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد لعله يجد محجا صالحا
ام لا منهجا واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر من تجنب
طريق الجدل والانصاف وركب متن البغي والاعتساف
لتشجع عن القبول بشامخ انفه وان اوتي الحق الصريح الذي
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما ابرئ نفسي
عن النقص والتقصير ولا ازكيها عن ان يكون محلا للملام والتعيير
فان الانسان جبل على النقصان والتقصير ولكن رفع عن الامة
الخطاء والنسيان ثم ان وقع في اثناء المقال ما يشير الى سهو القلم

التصليح القوى

الضالع الذي في مشيه عيب

المنيح

من الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراء به بابراز
هفواته او وضعا من رفيع قدره باظهار سقطاته وكيف فاني
معترف باني مغترف من فضالته ومسترشد بدلالته ومستفيد
من فوايده ومنتفع بفرايده ومهتد بانواره ومقتف باثاره
بل نبهنا على المرام حسب ما عن لي من الرد والقبول والنقض و
الابرام وما احال ذلك الا على الغلط من الناسخ لا الراسخ او على انه
لفرط اهتمامه بالمباحثة والافادة لم يتفرغ للمراجعة والاعادة
مع ان تصانيف المتقدمين والمتاخرين لا تخلو عن امثال ذلك ومصداقه
ما قال عز من قائل لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
والى الله اتضرع في ان يهديني سبيل السواء ويعصمني عما يهم من الخلل
والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل واعلم ان الفلاسفة وضعوا
الموجودات انواعا واجناسا وبحثوا عن احوالها حسب ما وصل
اليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبيانها
على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية
لانها ان تعلقت بما لقدرتنا تاثير فيه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية
فالعملية اما ان تختص بالشخص وحده او لا تختص فالمختصة هي
علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل
فقط فهو علم تدبير المنزل والا فهو علم تدبير المدينة والنظرية
اما ان يكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين او لا يكون
والاول هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي وبالفلسفة الاولى والعلم
بما بعد الطبيعة والعلم الالهي والثاني لا يكون اما ان يصح تجرده في التعقل

علم الهي وفروعه ٢ — علم رياضي وفروعه ١٢ — علم طبيعي وفروعه ٧

معلومه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي
ايضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل وهذه هي
اصول الحكمة واما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم احوال المعاد الروحاني
وهما فرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم
المساحة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الالات
الحربية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات
والتقاويم وعلم اتخاذ الالات الالحان وعلم الحيل الهندسية وهي
فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم وعلم الفراسة
وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء وهي
فروع العلم الطبيعي وليس يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة
الا بقسمين منها اعني الطبيعي والالهي لان مخالفة ما ثبت من القواعد
الشرعية والعقايد الدينية مقصورة عليهما واما الحكمة الوسطى
فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلق لها بالشرع اصلا مع كون
مباديها امورا يقينية منتظمة يحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع
فيها الغلط واما الهيئة فاكثر ما ذكروا فيها من عظم اجرام السموات
وعجيب خلقها وبديع صنعها امر شهد به الامارات ودل عليه العلامات
من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية بل
قد ينتفع ببعض مسايلها في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب و
اختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضها مما
يعين على التفكر في خلق السموات والارض المودي الى مزيد الاطلاع
ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظ

الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعيه والهيه لا يتيسر لهم
اثباتها فلا يثبت ما يبتني عليها من مسايل الهيئه فلا حاجه لنا الى
التعرض لها بالاستقلال فنريد ان نحكي في هذه الرساله من قواعد علم الفلسفه
الطبيعه والالهيه بما اورده الامام حجه الاسلام مع بعض اخر مما
لم يورده بادلتها المعقول عليها عندهم على وجهها ثم نبطلها ارغاما
للمتفلسفه المبطلين واعظاما لاهل الحق واليقين وانتقاما من
الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي مشتمله على اثنين
وعشرين فصلا الاول في ابطال قولهم المبدا الاول موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار [٤] الثاني في ابطال قولهم بقدم العالم [٨] الثالث في ابطال
قولهم في ابديه العالم [٢٧] الرابع في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد [٣٠] الخامس في ابطال قولهم في كيفيه صدور العالم المركب من
المختلفات عن المبدا الواحد [٣٢] السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على
وجود الصانع للعالم [٤٣] السابع في بيان عجزهم عن اقامه الدليل على
وحدانيه الواجب [٤٦] الثامن في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا
واحدا [٥١] التاسع في ابطال مذهبهم في نفي الصفات [٥٣] العاشر في تعجيزهم
عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل [٥٨] الحادي عشر
في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته [٦٢] الثاني عشر
في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم [٦٥] الثالث عشر في تعجيزهم عن
القول بان الاول يعلم غيره [٦٦] الرابع عشر في تعجيزهم عن القول بان الاول
يعلم ذاته [٧١] الخامس عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات
[٧٢] السادس عشر في ابطال قولهم ان السما متحرك بالاراده [٧٧] السابع عشر

الحركه

في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء [٨٠] الثامن عشر
في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعه على الجزئيات الحادثه في
هذا العالم [٨٣] التاسع عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع
الانفكاك بين الاسباب العاديه والمسببات [٨٨] العشرون في تعجيزهم عن
اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قايم بذاته [٩٢] الحادي والعشرون
في ابطال قولهم باستحاله الفنا على النفوس البشريه [١٠٣] الثاني والعشرون
في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد [١٠٧] والله الهادي الى سبيل
الرشاد فصل في ابطال قولهم المبدا الاول موجب بالذات
ذهب ارباب الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تع
قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شي منهما لازما
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته وخالفت
الفلاسفه في ذلك وقالوا انه تع موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعليه
المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانيه كاحراق النار واشراق الشمس
بل على معنى انه تع تام في فاعليته فيجب عنه ما تم استعداده للوجود من
غير انبعاث قصد وطلب مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو
الجواد المحض والعاشق المطلق وربما يتوهم من انه لا خلاف بين
المتكلمين والفلاسفه في كونه تع قادرا مختارا فان الكل متفقون
عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدره والاراده اولا
فذهبت الفلاسفه الى ان الفعل يجب مقارنته للقدره والاراده
لامتناع تخلف المعلول عن العله التامه وذهب المتكلمون الى انه
يجب تاخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم

طلب حصول الحاصل فليس شيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون انه تعالى تمثل نظام الموجودات من الازل
الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه
ويقتضي افاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث
لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم
يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور
بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه
نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك
على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو
هذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته
الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق الباري لان صدق الشرطية لا تقتضي صدق الطرفين
ولا صدق احدهما هذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء
لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته و
اختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات واقوى ما احتجوا به عليه هو ان المبدأ
الاول لو كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد
مقدوريه دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تاثيره
في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى ضده على السواء فينتقل الى

الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء
الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت
باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز ان يترجح
وجود الممكن من غير مرجح وجوابه انا لا نسلم ان تعلق القدرة باحد المقدورين
دون الاخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة
التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر فان قلت
نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية
فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الاخر
وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل وان لم يكن
نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها
بالاخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجيح الضدين معا فيلزم الايجاب
قلت نختار ان نسبة الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها
باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الاخر قلنا بل اللازم
ترجيح القادر احد المتساويين على الاخر من غير داع يدعو الى ترجيحه
واختياره وهو غير الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة
وغير مستلزم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان العلم بوجود
الواجب مبني على بطلان الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر لا على بطلان
ترجيح القادر المريد احد المتساويين على الاخر من غير امر داع
الى تلك الارادة اذ العقل فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان
واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان ينتهي

مقدوريه

او ينتهي الى الواجب وهو المط فان قلت ما ذكرتم من ترجيح الفاعل

احد المتساويين على الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور واما بالنسبة

الى تعلق الارادة فالترجيح بلا مرجح لازم قطعا لانه امر ممكن وقع

من غير مرجح قلت ان اريد بوقوع تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه

من غير فاعل فممنوع بل ذاته تع فاعل لتعلق ارادته وان اريد وقوعه

من غير داعية فمسلم ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن

بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح اي بلا داعية ولا نم

استحالته فان قلت اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فعلا

لذات المريد فتاثيره فيه اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر

عن الفاعل لا يخرج عنهما فان كان الاول يلزم التس وان كان الثاني يلزم

كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا بتعلق الارادة الحاصل من الفاعل

بالايجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل

والترك وهو المعنى بالايجاب قلت نختار ان تاثيره فيه بالارادة

ولا نم لزوم التس وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق

اخر وهو مم فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا ... المفعول

قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى الارادة لترجحه واما الاتصاف بتعلق

الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن ... الخ

فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا

وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب

لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر كذلك المختار اذا اوجد

شيئا بالارادة لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة اخرى فان قلت

فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل في علة

نفسه والا لزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع

الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيله

وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سواء فلا يجوز

ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة

بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع

صدوره عنه الا لمرجح من خارج قلت لا نم صدق ما ذكرتم من

القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان

مختارا فلا يبعد ان يدعى العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص

الجائع الذي يشتد به الجوع اذا وقع بين يديه رغيف فانه يبتدي بالكل

جانب معين منه دون ساير الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك

الجانب وترجيحه على ساير الجوانب فان قلت لا نم انه يبتدي

بالكل جانب معين منه لا لامر اقتضى ارادة ذلك الجانب ولم

لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن

لونا او اكثر نضجا قلت الغرض من الكلام فيما اشتركت جوانبه بالكلية

في كل ما ذكرتم اما ان يبتدي بالكل شيء من جوانبه الى ان يموت

جوعا فذلك بين الاستحالة واما ان يبتدي فيتم المقصود واعترض

عليه بعض الافاضل بانا لا نم امكان وجود رغيف يتساوى

جميع جوانبه في الامور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون

وكثرة النضج وغير ذلك كيف فان فرض بحيث يكون البعد بين

الجائع وبين كل جزء من اجزائه بعدا واحدا اما اذا كان المقابل

للجايع احد جوانبه فقط واما اذا كان المقابل احد وجهيه فلان البعد
بينه وبين كل جزء من جوانبه ضلع وتر لزاويه قايمه وبينه وبين
مركز الرغيف وتر لزاويه حاده ووتر القايمه اعظم من وتر
الحاده وان فرض رغيف متساوي الجوانب والاجزاء في الامور
المذكوره وان كان محالا قلنا لا يبتدي الجايع ح باكل شيء من جوانبه
واجزائه الى ان يموت جوعا اذ لو جاز ان يستلزم محالا آخر هذا
ما ذكروه وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا عنهم قد تم بمنع كليه
تلك المقدمه ومنع ضروريتها ولا حاجه لنا الى اثبات عدم المرجح
فيما ذكر من الصورة نعم ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكليه
التي ادعوا ضروريتها وتجويزهم المرجح في المثال الجزئي بل اثباته
لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمه او ضروريتها
واني لهم ثم ان ما ذكروه من المقدمة الكليه منقوضه بصور منها
انه لا شك ان جميع النقط المفروضه فيه متساويه في الماهيه وكذلك
القول في جميع الخطوط المفروضه فيه فتعين نقطتين معينتين
لان يكونا قطبين وتعين دايره معينه ان يكون [illegible] دون
النقط والدواير والخطوط ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور
المتساويه على الاخرى من غير امر مرجح ومنها انه لا شك ان نسبة
الفلك الى الحركة الى جميع الجهات على السويه وكذا الى الحركات
المختلفه المقادير في السرعة مع ان كل واحد من الافلاك اختص
بحركة بسرعة معينه الى جهة معينه دون ساير الحركات ودون
ساير الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساويه

ويه على الآخر من غير مخصص ومنها انه لا شك ان كل واحد من الافلاك
الشامله للارض وكل واحد من التداوير وهي الافلاك الغير الشامله للارض
المركوزه في الافلاك الشامله بسيط متشابه الاجزاء وكذلك كل واحد من
الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التداوير
ان كان مركوزا فيه كالمتحيره والقمر وبموضع معين من الفلك ان كان
مركوزا في الفلك كالشمس وساير الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير
اختص بموضع معين من الفلك دون ساير المواضع وكذلك اختص
جانب معين من الفلك بكونه اوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون
ساير الجوانب مع تساوي الجوانب باسرها في الماهيه لكون الفلك بسيطا
وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساويه على الآخر من غير مرجح
واجابوا عن النقوض المذكوره بانا لا نسلم ان في شيء من الصور المذكوره
ترجيحا لاحد الامور المتساويه على الاخر من غير مرجح فان تعين
نقطتين للقطبيه وتعين دايرة لان يكون منطقه وتعين خطا لان
يكون محورا دون ساير النقط والدواير والخطوط من توابع تعين
الحركه فان الحركه المعينه للفلك يمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان
تلك النقطتين المعينتين والمنطقة تلك الدايرة المعينه والمحور
ذلك الخط المعين وتعين الحركه لاحد امور ثلثه اما لان مادة كل فلك
من الافلاك لا تقبل الا تلك الحركه المخصوصه بالسرعه والبطء المعينين
والى الجهه المعينه اولا وثانيا وان كانت قابله لساير انواع الحركات
والى ساير الجهات لكن العنايه بالنا فلذا لا تحصل الا من تلك الحرك
المخصوصه اولان تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه

لا يحصل الا بفلك الحركة واما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير
بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي
مركزه مركز العالم حصل اولا ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس
سطحه الاعلى السطح الاعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوج والسطح
الادنى السطح الادنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التداوير
في الخارج المركز واحدث فيه نقرة ثم الكواكب في التدوير او في الخارج
المركز واحدث فيها نقرة لكنا لا نقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المركز
والفلك الخارج المركز والتدوير والكوكب حصلت معا ولزم من ذلك
حدوث هذه الامور في تلك المواضع ولما حدثت الامور المذكورة على
الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها لامتناع الخرق على الافلاك
هذا ما قالوا وستعرف انت فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب
تعين الحركة من الامور الثلثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين
الاولين واما جوابهم عن النقض الثالث فركيك جدا لان حصول
الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول الفلك الموافق
المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله
على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير
في جانب آخر وكذلك حصول التدوير على وجه يكون الكواكب في ذلك
الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل
من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد
المتساويين على الآخر ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك شيء
من وساوس الوهم وابيت الا ان تدعي ضرورية تلك القضية فلا ان تتخلص

بميله الى جانب آخر وكذا حصول الخارج المركز على وجه يكون

ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلقات والقول بان تعلق
الارادة الى احد الضدين محتاج الى مرجح آخر وهو تعلق آخر للارادة
متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية وتمنع بطلان مثل هذا
التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فان قلت
نحن نعلم بالضرورة انا متى اردنا شيئا لا نريد ارادتنا فظهر ان تعلق
الارادة لا يكون بتعلق آخر قلت عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة
اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالى واما ارادة
الله تعالى فلا بد وان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا
لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته وقد يحتج على ايجابه تعالى
(مقدمة اولى)
بان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل ليترجح
الفعل على الترك عنده وذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولى
بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ومن حصوله بالنسبة الى الفاعل
سواء لم يكن باعثا له على الفعل فحينئذ يلزم استكماله بالغير وانه محال
والجواب انا لا نسلم ان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث
على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم ان يكون
حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكفي الاولوية
بالنسبة الى المفعول في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون
الحكماء في ان الباعث على الفعل لا يكون حصوله اولى بالنسبة الى
الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون في
في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في ان الفاعل
بالاختيار لا بد له من امر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه

سواء كان القصد والارادة لذات الفاعل كما هو راي الحكماء او لا كما هو راي الاشاعرة

اولى بالنسبة الى الفاعل ويكفيه في الجواب بهذا المنع الفصل الثاني
في ابطال قولهم بقدم العالم اتفقت ارباب الملل والشرايع من اهل
الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة
وتوقف جالينوس فيه على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي
فيه لبعض تلامذته اكتب عني ما علمت ان العالم قديم او حادث
قال الامام الرازي وهذا دليل على ان جالينوس كان منصفا طالبا
للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد بلغ من العسر والصعوبة
الى حيث يضمحل اكثر العقول فيه واعلم ان للفلاسفة في امر العالم
وتعيين ما هو القديم منه اراء مختلفة واقوالا منتشرة لا فائدة
لا طائل بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف
المطلق عندهم وهو ارسطاطاليس فنقول ذهب هو ومن تابعه من
المنتمين الى الاسلام وغيرهم الى ان العالم اما مجردات او ماديات والمجردات
منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفوس
البشرية واما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية
وبعض اعراضها من الشكل والضوء واما العنصريات فانها قديمة
بموادها وصورها الجسمية بالنوع وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة
العناصر لا تخلو عن صورة نوعية لعنصر ما لكن خصوصية النارية او
الهوائية والمائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة فهذه الصور
متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود
بتعاقب انواعه ولهم لاثبات قدم العالم وجوه الاقوى وهو عمدتهم
العظمى وعمدتهم الاولى ان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان

ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه فكان وجود العالم الذي
لا يتخلف عن الايجاد كذلك اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد اما ان يتوقف
على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد فيه منه حاصلا في الازل وهو
خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح لان المؤثر
المستجمع بجميع الامور المعتبرة في الايجاد مشترك بين الوقت الذي
حصل فيه الايجاد وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله
رجحان لاحد المتساويين على الاخر وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد
حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى
تاثير مؤثر لزم استغناء الحادث عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة
وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل
فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث بالضرورة وينقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور
فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر هو انا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه
في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه
قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل ولم يتوقف التاثير
على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير
مرجح قلنا انما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي
من شانها التخصيص والترجيح مع تساوي نسبة الفاعل من غير احتياج
الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه
الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من
خارج واستحالته ممنوع واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة

غير كاف في حصول المراد بل لا بد من تعلقها فان كان ذلك التعلق
قديما يلزم ان يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قديما
ايضا اذ لو اختص بوقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح لان
الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات كلها وان كان
حادثا نقلنا الكلام اليه فان اسند حدوثه الى حادث اخر وهكذا
لا الى نهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غيره لزم
التسلسل في الحوادث والا استغنى الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت
حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح واجيب بانه يجوز ان يتعلق الارادة
القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يعم الرجحان
الحاصل من ذلك التعلق بجميع الاوقات فلا يلزم رجحان من غير
مرجح ورد بانه ح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث
فينتقل الكلام اليه ونس ولقائل ان يقول حضور ذلك الوقت
الذي هو حادث يتوقف على وقت اخر حادث سابق عليه
وهكذا فاللازم منه تس الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود
لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا نم
استحالة مثل هذا التس وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد
عدمه بل المراد كونه غير ازلي فليتامل وبانه يجوز ان يكون
ذلك التعلق حادثا مسندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية
لانها امور اعتبارية والدليل ما قام على استحالة فيها ورد هذا
الجواب بان تعلقات الارادة وان كانت امورا اعتبارية
لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع التس فيها

فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم ح عليها فيجري فيه
برهان التطبيق باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب
ولقائل ان يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها
وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق
فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة
باحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التعلقات امورا متعاقبة
ويكون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو
شرط لحدوث الاجسام وبطلان التس في الامور المتعاقبة
عندهم مم وللمتكلم ان يلتزم في مقام المنع صحته فلا يتم الدليل
على ما هو المط وبانه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه
الى حادث اخر قوله فيستغني الحادث عن مؤثر يخصصه بوقت
حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح لكن استحالته ههنا مم لان ذلك
الحادث اعني تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج الى مؤثر يخصصه
بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث
سواء كان وجوديا او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت
حدوثه وانكاره مكابرة لا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا
المقام فليتذكر وبانه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادته تع
بوقته المعين هو علمه الازلي بايجاد العالم في الوقت الذي
اوجده فيه وما علم الله تع يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا جرم
تعلق ارادته في الوقت الذي اوقعه فيه ورد بان العلم تابع
للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذا التطابق المعلوم

لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت المعين
الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه
ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما الا يرى ان صورة الفرس مثلا على
الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد ذاته
هكذا لا ان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة
على الجدار هكذا فلا مدخل للعلم بايقاع العالم في الوقت
الذي اوقعه فيه في وجوبه ولا في استحالة خلافه فلا يكون موجبا
لتعلق ارادته بايقاعه في الوقت الذي اوقعه فيه ويمكن ان يقال
لا نم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي و
علمه تع بايقاع العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوعا له
فيجوز كونه مخصصا له فان قلت لو كان العلم صالحا للتخصيص لم يثبت
الارادة لان اثباتها انما هو للتخصيص فاذا صلح العلم مخصصا استغني
عن الارادة وايضا لو افاد تعلق العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه
يلزم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم قلت ليس ما ذكرناه
من كون العلم مخصصا مذهبنا ليرد ما ذكرتم بل الغرض المقصود
ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لا اثبات الارادة وسلب
الايجاب فلا بد في اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا يضر كونه
مخالفا لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه وزعمت
المعتزلة ان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت
للمكلف فان الله سبحانه وتع قد علم انه لو خلق العالم في الوقت
الذي خلق فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة

آخر
ومصلحة لو خلق في وقت آخر لم يحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته
بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بانا نعلم قطعا
ان الله تع لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلق فيه بمقدار
جزء من الف جزء من لحظة واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلفين على
ان الاوقات متساوية في انفسها فجعل بعضها منشأ لمصالح المكلفين
دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التحكم وان كان لمخصص فذلك
المخصص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون نسبته
الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في الوقت المعين تابعا لمصالح
المكلفين قول بان فعله تع تابع لغرضه وهو مستحيل اذ يلزم منه
استكماله بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل
سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا له عليه ثانيها من وجوه الجواب
عن اصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو
ان يقال نختار ان جميع ما لا بد منه للباري تع في ايجاد العالم حاصل
في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فلو لم يكن
العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح قلنا لا نم لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى
يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له
الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم
كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي
وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه
لا يقال هذا التمايز على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات

ما جعله نصير الطوسي دفع دليل الحكماء على قدم العالم وفيه كلام يعرف بالتأمل الصادق

قبل الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاصه
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح
لانا نقول حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار
حركة الفلك الاعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث
العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض اجزائه على حدوث
العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني او الثالث
ثالثها من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم هو النقض بالحادث اليومي
اذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد
في ايجاده ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد ازليا فكان وجود
الحادث اليومي ازليا اذ لا يتخلف الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن
الايجاد ازليا ح لكان حصوله بعد اما ان يتوقف على شرط حادث
و هو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مرجح وان
لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا
قطعا فان لم يحتج ذلك البعض الحادث الى تاثير موثر لزم استغناء
الحادث عن الموثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله
حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادثا وينقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل يلزم ان يكون الحادث
اليومي قديما واعترض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث اليومي
هو تسلسل في الامور المتعاقبة وذلك ليس بممتنع بخلاف التسلسل اللازم
في حدوث العالم فانه تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
و هو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه ملخص كلامهم في هذا

في هذا المقام هو ان العلة قد يكون معدة و قد يكون موثرة اما المعدة
فتتقدم على المعلول لانها مفيدة لاستعداد المعلول لقبول الاثر من العلة
الموثرة و استعداد الشيء هو كونه بالقوة فلا يجامع الفعل
واما الموثرة فيجب ان يكون مقارنة للمعلول موجودة معه ثم
لما كان المبدا الاول دايم الوجود كان معلوله الاول ايضا دايم
الوجود و هكذا الى ان ينتهي سلسلة المعلولات الدايمة الى اجرام
الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية
و هذه الحركة ايضا دايم الوجود لدوام سببها و علتها الا انها
لعدم استقرارها بتبدل اوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون
وضع من تلك الاوضاع معدا لحصول وضع آخر ولدوامها يكون
كل وضع منها مسبوقا بوضع آخر لا الى اول وبسبب تبدل تلك الاوضاع
يحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض
من مباديها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابت والمتغير
ولولاها لما انتهت سلسلة المبادي الدايمة الى الحوادث ولما ترقت
سلسلة الحوادث الى المبادي الدايمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث
الحوادث عن الباري عز اسمه وجل ذاته مع والتسلسل اللازم
فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتعاقبة لا تجامع
المتقدم منها المتاخر و مثله غير ممتنع ولا يمكن حدوث العالم عن
المبدا الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لما توقف
على الحركة وهي متغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي
هي معروضة تلك الحركات يستحيل ان يكون صدورها عنها بواسطة الحركات

العارضة لها والا لتاخرت عن الحركات العارضة لها المتاخرة عنها
فيلزم تاخرها عن نفسها بمرتبتين بل لابد من صدور بعض الاشياء
عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية
واجرامها واجيب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل
كالتطبيق والتضايف يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل
الترتب سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فالفرق بين محل النزاع
وصورة النقض بان التسلسل اللازم في الاول في الامور المجتمعة وفي
الآخر في الامور المتعاقبة لا يجدي نفعا ولو سلم صحة ما ذكرتم لكن
لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال ان يقال ان واجب
الوجود مريد بارادات حادثة غير متناهية لا اول لها كل ارادة سابقة
علة لحصول الارادة اللاحقة على الوجه الذي ذكرتم في الحركات
وان وضعتم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ
انتهت من الطرف الآخر الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد العالم
ولا نسلم ان ما ذكر مستحيل في حق الباري تعالى لكن لا يمكنكم مع القول
بصحته اثبات قدم العالم الجسماني اذ يتعالى لا يجوز ان يكون الباري تعالى
علة لموجود غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود المجرد ارادات
جزئية غير متناهية يلزم ان يكون الاجسام قديمة لان العقول والجزئية
لا يحصل الاشياء الا دراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا يحصل الا
بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال ايضا يعاقب الحوادث الغير المتناهية
في الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبوق بالمادة
لانا نقول ذلك ممنوع وسيجيء الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى قال

ويتصل تلك الارادات المتسلسلة الحادثة الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد الاجسام لا تعاقب لو كان للباري تعالى او لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية محمد منتنا منه

قال الامام الرازي واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء
الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان محمد بن الزكريا ناصرا لهذا
القول ولم يشتغل احد من اصحاب ارسطو بابطاله وفي جريان برهان
التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر
اما برهان التطبيق فلان احاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود الخارجي
لم يتصور فيه التطبيق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شيء بازاء
شيء آخر في الخارج يتوقف على وجودهما معا في زمان الوقوع و
لا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا لاستحالة وجودها في الذهن
مفصلة في زمان واحد ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة
ان وقوع بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا
تفصيلا واما برهان التضايف فلان احاد السلسلة انما يتصف بمعروضية
للعدد المعين اذا وجدت في الخارج او في الذهن على سبيل التفصيل
اذ ما لم يوجد شيء في الخارج او في الذهن لم يكن موصوفا بشيء ما
اعتباريا كان او حقيقيا لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
واما الوجود الاجمالي فهو بالحقيقة ليس لذلك الاحاد المعروضة للعدد
بل للمفهوم الكلي الواقع عنوانا ولو سلم ان الوجود الاجمالي وجود
لذلك الاحاد الا انه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا يكون باعتباره
معروضا للعدد الذي هو الكثرة فان قيل هم معترفون بان علمه
تعالى في الازل محيط بجميع الحوادث بل علمنا بمعاني على ما يرى وفي علم الملأ الاعلى وذلك لا
يستلزم انتفاء تمام البراهين قلنا لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر
غير الوجود الذهني وفيه او لعلهم لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم

لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفيه نظر لان ترتب هذه الحوادث
ليس بمجرد ترتب اجزاء الزمان بل بينها ترتب طبيعي لتوقف بعض
اجزائها على بعض لكون كل سابق علة معدة لحصول اللاحق ولان
عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه الثلثة
لا مطلقا فالترتب باق بحاله لا يقال الترتب الطبيعي بينها انما هو
في الوجود الخارجي دون العقلي فلا يلزم كونها مترتبة في تلك المبادي
لانا نقول علم المبادي العالية بالاشياء عندهم بسبب العلم بعللها فكما
ان بين الاشياء ترتبا في الوجود الخارجي فكذا في وجودها العقلي
في تلك المبادي ورابعها من وجوه الجواب ان يقال لا نم ان جميع ما لا بد
في ايجاد الباري تع للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا في الازل
وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم في الازل وهو مم ولم لا يجوز ان يكون
العالم قابلا للوجود فيما لا يزال فلا يكون قابلا للوجود الازلي والايجاد
كما يعتبر فيه وجود الموثر فكذا يعتبر فيه امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر
ممكن الحصول في الازل لم يكن الايجاد حاصلا فيه لا يقال امكان العالم ازلي
والا يلزم الانقلاب فيكون ممكن الوجود في الازل لانا نقول ازلية الامكان
لا يستلزم امكان الازلية وسيجي تمام الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تع
وخامسها من وجوه الجواب انه اذا كان جميع ما لا بد منه في ايجاد الباري تع للعالم
حاصلا في الازل ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع ازليته يلزم الترجيح
بلا مرجح ايضا لانه لو وجد العالم قبل الوقت [illegible]
ما يسع فيه الف دورة لا يصير بذلك ازليا لحدوثه قبل الوقت [illegible]
فيه ممكن وعلته التامة حاصلة ازلا على ما هو المفروض فتخصيص حدوثه [illegible]

بالوقت الذي حدث فيه ترجيح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات قبل حدوث
العالم متوهمة لا تميز فيها فلا وجه لطلب وجه الترجيح لحدوثه في وقته يكون رجوعا
الى الجواب الذي ذكره المحقق نصير الدين الطوسي [illegible] الوجه الثاني
من وجوه استدلالهم على قدم العالم فهو انه لا يجوز ان يكون الزمان حادثا
والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع ان يجامع معه السابق المسبوق
وهذا السبق هو السبق الزماني فيلزم ان يكون عدمه مقارنا للزمان فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما وهو
مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار
فيكون محلها اعني الجسم قديما وهو المط والجواب ان الزمان امر وهمي يقدر به
المتجددات وباعتبار يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا
ليلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم فان قيل الحكماء قد استدلوا
على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المنا ظره
قلنا ما ذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذي هو
وجود الزمان فمنعه بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله فان شئت ايضاح
الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق ما وصل الينا
من استدلالهم على وجود الزمان وجهان الاول انا نفرض حركة معينة في
مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاول في السرعة
فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة ون
تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء
[illegible] عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته
الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع

اما الحكم

اقل فبين اخذ السريعة وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان
قطع مسافة اقل منها ببطوء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان
اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة
والنقصان بالذات يقع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت
ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون
موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون العدم
الصرف قابلا لهما بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذ الحركتان قد تتساويان
في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد المسافة
اذ الحركتان قد تتساويان في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان
لاختلافهما بالسرعة والبطوء وبالعكس ولا امتداد المتحرك اذ قد يختلف مع
الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة لتساويهما
في السرعة وبالعكس الثاني من الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان هو ان
كون الاب متقدما على الابن ضروري لا يشك فيه عاقل فان الاب موجود مع
عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن
الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده
مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم
امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون
مع الابن كما صورناه وتقدمه على الابن لا يوجد معه فيكون امرا زائدا
عليه وليس ايضا عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يوجد
مع عدم الابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه [illegible]
بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه مع اتحاد العدمين في كونهما نفس العدم وكما

امتداد المتحرك

وكما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن فالبعدية
ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب بل هما امران زائدان
على الامور المذكورة ولكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتهما بل لابد
لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقومان به ويعرضان له بالذات
ما يقال له في العرف انه متقدم ومتاخر كوجود الاب والابن مثلا قلت
لان ما يعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وبعد لان ما يقتضيه
ذات الشيء استحال انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة
لا يمتنع فيها ذلك فانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو لا يمتنع ان يوجد
بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة ليست
معروضة بالذات للتقدم بل لابد من امر اخر يعرض له التقدم بالذات
ويكون تقدم سائر الاشياء لكونها فيه وهو الزمان فان قلت قولك
ما يعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان اريد به ان ما يكون
ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد فمسلم لكن من اين ان
للقبلية مثل ذلك المعروض الذي يكون ذاته سببا لعروض القبلية له وان
اريد ان ما يكون معروضا حقيقيا للقبلية من غير ان يكون تابعا لقبلية
شيء آخر امتنع ان يكون بعد فلا نسلم امتناع ان يكون بعد وما ذكره من
الدليل لا ينتهض عليه اذ لا يلزم من كون الشيء معروضا حقيقيا ان يكون
ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع الانفكاك قلت المراد الاول قولك من
[illegible] بان للقبلية مثل ذلك المعروض قلنا لان هذه القبلية ليست كقبلية
الواحد على الاثنين بل قبلية قبل لا يجامع فيها القبل مع البعد والقبلية

لوصفه

التي كذلك لا يعرض حقيقة الا الامتداد غير قار يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وباعتبار
امتناع اجتماع اجزائه لا يجامع القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يعرض
فيه اجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا اوليا لها والامتداد
القار لا يمتنع اجتماع اجزائه فمعروض هذه الحقيقة ليس الا الامتداد الغير القار الذي
اذا فرض فيه اجزاء يتقدم بعضها على بعض لا لامر آخر وهو الزمان فان قلت
لا نم ان القبلية التي لا يجامع القبل فيها مع البعد لا يعرض حقيقة الا الامتداد غير
قار ولم لا يجوز ان يكون امران مختلفان بالمهية يمتنع اجتماعهما لتنافيهما
كوجود الحادث وعدمه ويكون احدهما معروضا حقيقيا للقبلية والآخر معروضا
للبعدية باعطاء الفاعل اياهما تينك الصفتين قلت ليس معنى اعطاء الفاعل
القبلية لعدم الحادث مثلا الا انه لم يفعل الوجود اولا ثم فعله وذلك يقتضي
ان يوجد شيء اولا لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه العدم فكان اولا فلا يكون معروضا
حقيقيا للقبلية هذا غاية توجيه هذا الدليل والجواب عن الاول ان هذه الامكانات
امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان
ان اريد قبولها لها بحسب الخارج فمم وان اريد في الذهن او في الجملة فم ولكن
لا يلزم منه وجودها في الخارج وعن الثاني بان القبلية والبعدية امران اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج اصلا فلا يلزم وجود معروضهما الذاتي في الخارج كيف
والقبلية والبعدية اضافتان والمتضايفان لا يوجدان الا معا ذهنا وخارجا
فلو وجدتا يلزم وجود معروضيهما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان
وهو باطل لكونه امرا غير قار وايضا هذا الامتداد الذي يعرض له [illegible]
القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا
في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه بديهة

لوقوعه فيه ح

بديهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال للمتحرك فيما بين المبدأ
والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس وهي صفة واحدة شخصية
من مبدأ المسافة الى منتهاها تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود
المسافة وهذه تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة و
باعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها
تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار بمعنى انه يجزم العقل بان ذلك الامر الممتد
لو وجد في الخارج وفرض منه اجزاء ما يقع امتنع ان يوجد تلك
الاجزاء معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متاخرا وهذه تسمى الحركة
بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهة بخلاف الثاني فظهر ان الامتداد
الذي يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان
الحركة يقال لامرين كذلك الزمان يقال لمعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق
للحركة بمعنى التوسط وثانيهما امر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو
بهذا المعنى لا وجود له في الخارج بل هو امر مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك
الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء
لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك
الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بسبب استمراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي ظاهرا في بادي
الراي دالا على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه وبحث عن احواله
بل له ان يقول نعم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في
الخارج امر مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخارج
في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون

سيلان امر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة
النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود
الخارجي ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على
قدم العالم بانا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثا
لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا قوله لان سبق عدمه على وجوده
سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زماني ممنوع ولا يرى
ان اجزاء الزمان يسبق بعضها على بعض سبقا يمتنع ان يجامع فيه
السابق المسبوق مع انه ليس سبقا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد
يتفصون عن هذا الجواب بان اقسام السبق منحصرة في خمسة التقدم بالعلية
وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه
وجود المتأخر فان كان المتقدم موثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع وان
لم يتوقف فالتقدم اما بالنظر الى كمال للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر
الى مبدا محدود فبالرتبة والا فبالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده
بالعلية ولا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال للعدم
ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدا محدود فهو بالزمان واما اجزاء الزمان
فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن ليس بزمان زايد على ما هو متقدم
ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولية للزمان فهما انما
يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم
من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا ان يكون للزمان
زمان آخر والمتكلمون يمنعون الحصر وما ذكر لبيانه فوجه ضبط لا برهان
عقلي لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار التوقف

التوقف والكمال والمبدا المحدود ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه
آخر ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده منه واما اجزاء الزمان فقد ذكر
في الجواب سند المنع فلا يفيد قدحه في السبق لان القدح في السند لا يستلزم
اندفاع المنع هذا والتعويل على الجواب الاول قال الامام حجة الاسلام الغزالي
في تقرير الاستدلال الثاني القائل بان الباري متقدم على العالم والعالم متأخر
عنه ان اراد به انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع او بالعلية
فيلزم ان يكونا حادثين او قديمين ويستحيل ان يكون احدهما قديما والآخر حادثا
لان المتقدم باي وجه كان اذا لم يكن تقدمه زمانيا لا يكون حال تقدمه مفارقا
في الوجود عن المتأخر فيكونان قديمين او حادثين وان اراد انه متقدم
عليه بالزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه معدوما
وهو متناقض وجواب ما ذكره من التقرير ان نختار المراد انه متقدم عليه
بالذات لا بالزمان وانما يلزم كونهما قديمين او حادثين لو كان عدم تقدمه عليه
بالزمان لمقارنته له في الزمان وليس كذلك بل لعدم الزمان فان قيل اذا
لم يكونا قديمين او حادثين بل كان الباري قديما والعالم حادثا يكون
وجوده تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجامع فيه المتقدم المتأخر
وكل تقدم كذلك فهو زماني قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك فيما اذا كان وجود
المتقدم مقارنا للزمان او نختار انه تعالى متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمان
موجود محقق حتى يلزم ما ذكر من التناقض بل بزمان مقدر موهوم
فلا تناقض اصلا واجيب عما ذكره من التقرير بان الزمان مخلوق
وحادث وليس قبله زمان اصلا ومعنى تقدم الباري على العالم هو انه
كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات

الباري

وعدم العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط و
ليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث فان كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء
ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قيل لو قدرنا عدم العالم في
المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلا ولا يصح ان يقال بهذا
الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم فدل على
ان بينهما فرقا وان كان انما يقال على ما مضى فتحت لفظ كان مفهوم ثالث
هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها بمضي
بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى
حتى انتهى الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم
ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا
بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا
صح منا حينئذ ان نقول كان الله ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول والعدم
الثاني وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر
عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدا الا مع تقدير
قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء موجود هو الزمان
وهو كعجز الوهم عن تقدير تناهي الجسم من غير ان يكون وراءه بعد خلاء
او ملاء وفيه نظر لان النسب التي بها افتراق اللفظين ليس الا المضي والاستقبال
اذ لا يعقل هنا نسب بها يفترق هذان اللفظان سواهما وهما وصفان
ذاتيان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فيلزم بالضرورة ان يكون
قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالمصنف اعترف بتحققه
فان قلت ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدم عليه بقدر

بزمان موهوم ما ذكر من المحذور قلت في لا حاجة الى ما ذكره من التطويل
وارتكاب ما يعد مكابرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الا على وجود ذات
وعدم ذات فليتامل ثم قال في اي صيغة اخرى اي طريقة ثانية لهم للالتزام قدم
الزمان وذكر ما محصله هو انه لو كان الزمان حادثا لامكن قبل خلق العالم
وجود حركتين احداهما تنتهي الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى تنتهي
اليه بمائتي دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع
وجود حركتين شانهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فاما لذاتهما واما لان الخالق
عاجز عن خلقهما والاول باطل لانهما كانتا ممكنتين بعد خلق العالم فلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه تعالى قادر على خلقهما وقت
خلق العالم فلزم الانقلاب في حق الباري من العجز الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان
يبتدي الحركتان معا لاستحالة ان يبتدي حركتان متساويتان في السرعة والبطؤ
ثم ينتهيان الى وقت واحد مع كون اعداد دوراتهما متفاوتة لاستلزامه
ان يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان
احدهما بحالة لا يمكن ان يحصل فيه الا مائة دورة والاخر بحيث يمكن ان يحصل
فيه ما يتادون وهذان الامتدادان متفاوتان بالزيادة والنقصان
لا حقيقة لهما الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال
فتعين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم
قدم العالم ثم قال في الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم واقرب
طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة
الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا
لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلثة اذرع فكذلك يرتقي الى

بلغ مقابلة
للالزام

الى غير النهاية ونقول في ابتداء بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراع
لا يشغل ما يشغله الاكبر بذراعين فوراء العالم يحكم بهذا الكمية فيستدعي ذا كمية
وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء وكذلك هل كان الله تع قادرا
على ان يخلق كرة اصغر مما خلق بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين
تفاوت فيما ينتفي من الملاء او الشغل للاحياز اذ الملاء الممتنع عند نقصان
ذراعين اكبر مما يمتنع عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدارا والخلاء ليس بشيء
فكيف يكون مقدارا وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
وجود العالم ولا فرق فان قيل نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور وكون
العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا قلنا هذا
العذر باطل من ثلثة اوجه اح ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير
العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد
والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه يرجع
المحالات كلها فهو تحكم فاسد الثاني انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون
اصغر منه ولا اكبر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن
عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب
هذا مذهبكم الثالث وهو ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فنقول
انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من
غير زيادة ولا نقصان فان قلتم وقد انتقل القديم من القدرة الى العجز
قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس
ممكنا لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا و
لم يستحل ان يكون ممتنعا في حال وممكنا في حال وان قلتم الاحوال متساوية

العالم صح

الزمانية قبل وجود العالم بجوابكم في تخيل الوهم تقدير الامكانات صح

متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه
او اصغر بمقدار ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة
والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان
الله تع قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه في الازل لو اراد وليس في هذا القدر ما يوجب
اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه شيا آخر انتهى كلامه و
في كل واحد من الوجوه الثلثة التي ابطل بها عدم امكان كون العالم اكبر مما هو
عليه نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات
ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك
لا تقبل مقدارا اصغر او اكبر مما هي عليه لكانت مادة الافلاك قابلة وغير
قابلة لمقدار هو اصغر او اكبر مما هو عليه الآن واما الثاني فلانه لا يلزم من
وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع ان يكون اصغر
او اكبر منه ان يكون مستغنيا عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره
المخصوص له وامتناع ان يكون اصغر او اكبر مما هو عليه انه اذا وجد
بايجاد الفاعل لا تقبل مادته الا هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مما
هو عليه اكبر او اصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده واين هذا
من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد واما الثالث فلان القول بان
العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل وافق الامكان الوجود يستلزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ولا نزاع في استحالته بخلاف
القول بامكان مقدار للعالم دون ما هو ازيد منه او انقص فانه لا استحالة
فيه لاحتمال ان لا يكون المادة قابلة لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا يتم
المقابلة لظهور امتناع احدهما دون الآخر لا يقال معنى قوله لم يكن وجود العالم

فلو كان العالم اصغر او اكبر مما هو عليه صح

قبل وجوده ممكنا هو ان الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق غير ممكن
وهو اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق
ممتنع دايما والوجود في الجملة في الزمان اللاحق ممكن دايما لانا نقول لو جاز كون
الشي الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بنا على
ان الوجود في زمان سابق اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان
لاحق بحسبه فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو اعم او امتناع
الوجود اللاحق لجاز استغنا الحوادث الممكنة عن المحدث لجواز ان يمتنع وجودها
في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
لها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع
بالاستدلال عليه من مصنوعاته فالوجه الاكتفاء في الجواب بما ذكره من
التحقيق من ان الامكانات المقدرة امور وهمية لا وجود لها في الخارج اصلا فلا يلزم
قدم الزمان بل المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع الفعل عليه ابدا وهو لا يقتضي
وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها
كان الله موجودا معها بل هو لا ان موجود فيها لان ذاته تع منزهة عن ان يكون
زمانيه او مكانيه ولا يلزم من تقدير الشي وفرضه وجوده وتحققه ومما يؤيد
ذلك هو انه لو اعتبر في مهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان المعتبر
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فان اشترط في قدمه ان يكون له
زمان اخر لزم ان يكون للزمان زمان آخر وان لم يشترط فقد صار القديم معقولا
من غير اعتبار تحقق الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود
الزمان فليعقل مثله في حق الله تع وفي ساير المهيات القديمة وان كان حادثا
مع انه لا يشترط في كونه حادثا وجود زمان آخر لامتناع ان يكون للزمان زمان

في الزمان اللاحق ولا يلزم
من امتناع الاخص امتناع
الاعم ولا من امتناع احد
المتغايرين امتناع الاخر
جاز ان يمتنع وجوده المقيد
بالحصول في الزمان السابق
ولا يمتنع وجوده مطلقا في
الزمان اللاحق وليس فيه
انقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان بل الوجود المقيد
بالحصول صح

بدلها

زمان آخر فاذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان
فليتصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة الوجه الثالث من
وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان وهو باطل بالضرورة وكذا
صحة تاثير الباري تع في العالم ازلي والا لزم الانقلاب المذكور وهو اي ما ذكرنا
من ازليه صحة العالم وازليه صحة تاثير الباري تع فيه يبطل دلايل القائلين
بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذي هو افاضة
الوجود عليه مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق واجيب بانا لا نسلم
امتناع ترك الجود مدة لا تتناهى فان المبدا عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة
لصنعه فيجوز ان يفعل كيف شاء وفي اي وقت شاء وما الدليل على خلافه
ولو سلم فاللازم ما ذكر ازليه الامكان وهي غير امكان الازليه وغير مستلزم له
وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان
ذلك الشي متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو ثابت
للعالم ولتاثير الباري تع فيه ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا
لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة ممكنا امكانا مستمرا
ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود
بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم واعترض عليه بعض الافاضل
من المتاخرين باقامة الدليل على ان ازليه الامكان مستلزمة لامكان الازليه
وقال امكان الشي اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول

يكون

صحه

انه ازليه الامكان لا يستلزم
امكان الازليه

الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا فوجد ايضا جواز اتصافه به
في كل منها معا وهو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما
امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث
ممكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا
بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا
واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان
الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالمجموع من حيث هو
مجموع ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لا وحدها بل مع الحدوث
على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان
الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث
وحدها او ذات المجموع فقد عرفت حالها وان اخذ ذات الحادث مقيدا
بقيد خارج لم نتصور هناك امكان ذاتي هذا ما ذكره بعبارته ورد عليه
بان الاعراض السيالة كالحركة وما يتبعها لا شك انها يمتنع اجتماع اجزائها
في الوجود والا لكانت قارة ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر ازلا
والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على التقضي
وعدم الاستقرار فثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان الازلية فانتقض
الدليل بها اذا عرفت هذا فنريد ان نسمعك بعض ما سنح لنا في هذا المقام
فنقول وبالله التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض

السيالة ليس لها هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير
مستقر وبحسب استمراره وعدم استقراره يحصل في الخيال امر ممتد بحكم
العقل بانه لا وجود لذلك الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع اجزائه في الوجود
وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض الغير السيالة
الكائنة الوجود في الخارج اجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها واما نفس
تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز استمرارها ازلا نظرا الى ذاتها وان استشكل
هذا المعنى في الصوت واستبعد ان يكون الصوت الواحد المستمر بسيطا
غير منقسم فاعلم ان السبب للقول بكون الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انه
لو انقسم امتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع
اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا يكون الحركة
موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان جار في جميع
الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكونه امرا بسيطا
غير منقسم ومستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة
مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان
معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم
الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء اخر مجاور له
حصل صوت اخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل
في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال
العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشاء من توهم كون الصوت
الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المجاورة الى ان ينقطع
وليس كذلك فانها اصوات متعددة لتعدد محالها وكذلك الصوت المعروض

فيما ذكره ذلك الفاضل نظر
يعرف بالتامل الصادق

للحروف المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متلاحقة كل منها مستمر زمانا وحاصل
من تموجات متعددة يحصل من الات معينة في الحلق بتموج الهواء فيتصل بعض
تلك الاصوات بالبعض حسا فيظن لذلك صوتا واحدا فان قيل الحروف
الآنية التي يعرض الاصوات عند انقطاعها كعروض الان للزمان والنقطة
للخط لاشك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة ازلا والا لزم الانقلاب
مع انها لايمكن وجودها الا في الان ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا
عن استمرارها في الازمنة الغير المتناهية فما ذكره منقوض بها قلنا لنا ان
يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته ويقول لم لا يجوز ان يكون
عدم تصور استمرارها لامر خارج من ذاته واتمام النقض بها يتوقف على
اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاته فليتأمل بقي في كلام ذلك
الفاضل اشكال وهو ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء
الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيكفي في امكان الشيء جواز
اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان الشيء
مستمرا ازلا هو ان لايكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء الازل
عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول
الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من
ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل ما لحظ
فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز اتصافه
في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء معا وتحصيل ما ذكره
الامام الغزالي رح في تقرير هذا الوجه هو ان امكان وجود العالم ازلي
والا لزم الانقلاب فاذا كان الامكان ازليا فالممكن على وفق الامكان لم يزل

لم يزل بمعنى اذا كان الامكان ازليا كان الممكن ايضا ازليا ولم يبين من الملازمة
مع انها غير ظاهرة في نفسها وبينها بعضهم بانه لو لم يكن ازليا بل كان حادثا
استحال ان يكون ازليا لاستحالة كون الحادث ازليا فلا يكون امكانه ازليا
وقد ثبت انه ازلي وخلله ظاهر فان المستحيل كونه ازليا على تقدير حدوثه هو
ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو واللازم من الحادث بحدوث
كون امكانه ازليا على تقدير تسليمه هو ان يصح كون ذات العالم من حيث هو
ازليا وهو لا ينافي استحالة ازليته من حيث هو انه حادث ثم انه رح
لم يزد في الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من
وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن الواقع على وفق
الامكان فليتأمل في توجيهه وقد يجاب بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث
المعين فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا
فيما لا يزال فنحن نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم انه كان ممكنا في الازل مع انه
لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير
لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه
من المبدأ من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد
المادة لحصوله فيها او معها قالوا والقسم الاول متهيئ للوجود ازلا لا نقصان
في تهيؤه والمبدأ تام في فاعليته فلو لم يفض من المبدأ وجوده لزم ترك الجود
واما القسم الثاني فهو في الازل غير متهيئ لقبول الوجود من المبدأ بل يتوقف
على استعداد المادة فعدم الحادث في الازل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي
لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة بوجود الحادث
لا يكون ايجاده افادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون ترك الايجاد ترك الجود

الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق
بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكان لها مادة مسبوقة بمادة اخرى لا الى نهاية
ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق
قالوا فثبت بهذا القدر ان لنا قديما سوى الله تعالى وان شئنا اثبات قدم الاجسام (العالم صح)
قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية
والنوعية فيكونان ايضا قديمتين فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما يتركب
من هذه الثلثة فاذا كان جميع الاجزاء المادية والصورية للشيء قديما كان
ذلك الشيء ايضا قديما بالضرورة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات الهيولى و
الصورة واثبات ان الهيولى لا تخلو عن الصورة ثم اثبات ان كل حادث مسبوق
بالمادة فلنذكر ما عولوا عليه في اثبات هذه المقدمات من الادلة وما يتوجه عليها
من الايراد والابطال ليظهر بطلان دليلهم اما الهيولى فزبدة ما احتجوا به
على وجودها هو انهم قالوا الجسم البسيط اي الذي لا يتركب من اجسام مختلفة
الطباع كالماء مثلا لا يتركب من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة
في جهة او جهتين فقط لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو
كان قايما بذاته وكان حقيقة الجسم عبارة عنه لكان تفريق الجسم قسمين (جسمين صح)
اعداما له بالكلية وايجاد جسمين آخرين من كتم العدم وذلك لان الجسم المتصل
في حد ذاته اذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل
الوحداني بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان موجودين
فيه بالفعل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك
المتصل الواحد بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وهو باطل
بالضرورة فتعين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين

وبين هذين المتصلين باقيا بعينه في الحالين لئلا يكون التفريق اعداما
بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا
متعددا فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا
بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا
بتعدده متصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض
واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد
متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاص الناعت
بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال
الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض محلا للجوهر فهذا الجوهر
الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك المتصل (الجوهر صح)
مسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما والجواب عنه بعد تسليم بطلان
الجزء الذي لا يتجزى ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه لا يستلزم ان يكون
الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء متصلا في نفسه لاحتمال احد الامرين
اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسما مفردا غير ملتئم من
اجسام واما كونه منتهيا في تركبه الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم
الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون
الخارجية فلا يثبت وجود الهيولى لابطال القسمة الوهمية في كل جزء من تلك
الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي لحدوث اثنينية يكون طباع كل منهما موافقا
لطباع الآخر وطباع ساير الاجزاء المنفصلة لان الكلام في الجسم البسيط فيكون (بالفعل صح)
متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال الخارجي او في جواز قبوله لان
ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك

الاجسام الصغار قابل للقسمة الفكية وبه يحصل الخط الذي هو اثبات الهيولى لانا نقول
لا نسلم توافق الاجزاء في الماهية لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزان متوا فقان
في الماهية النوعية واستبعاد تركب الماء المتشابه الاجزاء في الحس من اجزاء مختلفة
الحقائق بل ربما لا يجري في امثال هذه المقامات ثم لو سلمنا ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى
وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا متصلا واحدا فلا نسلم
ان ذلك الامر الممتد اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية
وايجاد جسمين آخرين من كتم العدم قوله لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه
الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الوحداني بلا مفصل باقيا
بذاته ولم يكن القسمان موجودين فيه بالفعل ان اريد به ان المتصل الوحداني غير
باق مع صفة الوحدة والاتصال وان القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة التعدد
والانقسام فمسلم ولا يجدي نفعا وان اريد ان الذات المعروضة للاتصال لم يكن
حاصلا فمم ودعوى الضرورة فيما خالف فيه جم غفير من العقلاء غير مسموعة
بل هو من قبيل اشتباه العارض بالمعروض ثم ان سلمناه لكن لا نسلم انه لا يجوز
ان يكون التفريق اعداما للجسم وايجاد جسمين اخرين عن كتم العدم ودعوى
الضرورة ممنوعة كيف وقد ذهب اليه جمع من اساطين القدماء كافلاطون وغيره
واما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التي اعتمد عليها الشيخ ابو علي هو انه لو وجدت
الهيولى بدون الصورة لكان حال كونها مجردة عن الصورة اما ذات وضع
اي مشارا اليها بالاشارة الحسية اولا فان كان الاول يلزم ان يكون الهيولى جسما
اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي الراي لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه و
ان كان الثاني ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا
حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل في جميع الاحياز اولا يحصل في شيء

او لانم بقي حال الانفصال والذات المعروضة للانفصال ح

في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى المنضمة
الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز فلا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان
واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخير ايضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها
الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا
لا معينا فحصولها في بعض الاحياز دون البعض تخصيص بلا مخصص لا يقال
يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها
فتخصصها بحيز معين لانا نقول الكلام في المواضع الجزئية كمواضع اجزاء الارض
فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا
الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية فحصولها في بعضها دون
بعض تخصيص بلا مخصص والجواب انا نختار انها غير مشار اليها بالاشارة
الحسية فاذا حصل فيها الصورة فاما ان يحصل في جميع الاحياز او يحصل في البعض
دون البعض قلنا نختار الاول ولا نسلم لزوم كون الجسم الواحد في زمان واحد
في مكانين او اكثر لجواز ان يكون الهيولى الخالية عن جميع الصور هيولى جميع
الاجسام وليس قبل ثبوت الجسمية الممتدة في الاقطار احياز متعددة حتى
يقال ان حصولها في بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص بل حصول الاحياز
مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل جميع الابعاد بهيولياتها معا فيحصل جميع
الاجسام في جميع الاحياز وتختص بالاحياز المعينة بسبب صورة نوعية
تحققها مع الصورة الجسمية وخصصها باحيازها المعينة قوله الكلام في المواضع
الجزئية لا يفيد شيئا لانه ان اراد ان المطالب تخصيص كل واحد من الاجزاء
المفروضة للعنصر الكلي بواحد واحد من اجزاء حيز الكل قلنا تلك الاجزاء مفروضة
فيه لا موجودة حتى يكون لها حيز ويطلب لاختصاصها باحيازها مخصص وان اراد

قوله ح ... ولا يحصل في شيء منها ١٢ ح

الانواع ١٢ ح

ان المقصود حصر الاجزاء الحاصلة بالفعل لاجيازنا فذلك تخصيص الدليل بهيولى
اجزاء العناصر الكليه فاللازم من الدليل ح ان لا يجوز خلو هيولى العناصر² عن الصورة الجسميه والمدعى هو امتناع الخلو مطلقا ويمكن دفعه ايضا بانه
يجوز ان يقال للهيولى صورة اخرى تخصصها باحد المواضع الجزئيه بعد حلول
الصورة فيها فان قيل الهيولى الموصوفه بتلك الاوصاف ان تخصصت
بحيز معين وحصلت فيه فهي غير متجرده وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف
الى جميع المواضع واحد قلنا نختار الشق الثاني ونمنع كون نسبتها مع تلك الاوصاف
الى جميع المواضع واحد وح لا يجوز ان يقال لكن لا تخصص الهيولى بوضع
ولا يحصلها في موضع بل يعدها لوضع معين وحصول² في موضع معين مع حلول
الصورة الجسميه فيها هذا كله اذا جرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار واما
على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكره بل نقول في الجسميه اذا حلت في الهيولى تخصصت
بحيز معين بارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسميه فيها باختياره واما ان كل
حادث فهو مسبوق بامكان فلهم في ذلك طريقان الاول انهم قالوا كل حادث فهو قبل
وجوده ممكن والا لزم الانقلاب وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده
لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده والامور الاضافيه
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل وجود
الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه
محلا لشيء قبل وجوده ولا امرا لا تعلق له به اصلا اذ ما لا تعلق له به اصلا لا يصح
كونه محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له
في الوجود كالفاعل مثلا لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه فتعين ان ذلك المحل
امر متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيامه به وهو المادة والجواب عنه ان يقال قولكم
امكانه

² اجزاء ح

او يتصف الهيولى في حال تجردها باوصاف تخصصها باحد المواضع الجزئيه ح

² في وضع معين حتى اذا انتهى السلسله الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للحصول ح

قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان اريد به انه قبل وجوده في الخارج
او في الذهن متصف بالامكان فمم قولكم والا لزم الانقلاب قلنا انما يلزم الانقلاب
لو كان المحل ثابتا في الجمله ولم يتصف بالامكان فح يلزم اتصافه بالوجوب
او الامتناع لضرورة الحصر واما اذا لم يكن ثابتا لا في الذهن ولا في الخارج
فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب والامتناع لان
ثبوت الصفه للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فاذا لم يكن الموصوف
ثابتا بوجه من الوجوه يصح سلب كل واحد من الثلثه عنه والا انحصار فيها بالنسبه
الى ما هو ثابت في الجمله وان اريد انه عند وجوده في الذهن وقبل وجوده في
الخارج ممكن قلنا مم ولكن في امكانه قايم بالعكس بذلك الموجود في الذهن²
فان الامكان من الاعتبارات العقليه التي لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل
فيجوز قيامها بما هو موجود في الذهن لا يقال اذا لم يكن الحادث موجودا في الذهن
و في الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما لماهيته لانا نقول معنى كون الامكان
لازما للماهية الممكنه هو انه كلما تحقق الملزوم في الذهن او في الخارج كان
اللازم ثابتا له مع امتناع ان لا يكون ثابتا له لا انه يكون ثابتا له سواء كان
الملزوم متحققا او لا فانه بط عند ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن
عدم اقتضاء الوجود والعدم وهو امر سلبي فقولنا الحادث ممكن موجبه سالبه
المحمول ولا اعتبار لعدم حرف السلب في اللفظ والموجبه السالبه المحمول
تساوي السالبه في عدم اقتضاء ثبوت الموضوع فلو لم يكن الحادث
قبل ثبوته في الخارج او الذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوته
في الخارج او في الذهن لان عدم ثبوته في شيء منهما لا يقتضي انتفاء هذا المعنى
السلبي عنه في نفس الامر كما عرفت بل لانتفاء هذا المعنى عنه في نفس الامر فيلزم انتفائه

² قبل ح

ايضا حال وجوده وهو باطل لانا نقول لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى
السلبي لكان الممتنع حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لاتصافه ح بهذا السلب اذ عنده
انتفائه عن ر[illegible] لا يوصف باقتضاء العدم لان الاقتضاء وصف ثبوتي يقتضي
ثبوت الموصوف لا في الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم ولا خفاء في اتصافه
بعدم اقتضاء الوجود ايضا فيكون متصفا بعدم اقتضائها فيلزم ان يكون
ممكنا فاذن الامكان ليس هذا المعنى السلبي بل هو قابلية الوجود والعدم
نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي معبرا به عنه هذا
ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تفصيلا يتوهم انه مندفع به ما ذكر من الجواب وهو
ان الامكان انما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات
كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى
صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او يوجد له البياض
او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يوجد له الصورة وجميع من
الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها اذ لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن
ان يكون شيئا آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى
وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او مادة او مع مادة
كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع
يكون حاملا لامكان وجود ذلك الشيء لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده
ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلا
امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده
قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به

عنه بخبثية [illegible]
الى ههنا

او معه فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حاملا لذلك
الامكان واما ان لا يكون ذلك الشيء موجودا في موضوع او مادة او مع مادة
بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز
ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة لاستحالة الانقلاب والامكان — لا محالة ح
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون
امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته
لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف ولما تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون
حادثا فهو ان كان موجودا كان دائم الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع
الوجود ولا يخفى عليك انه اطناب لا فائدة فيه ويرجع بالآخرة الى ان ما لا يكون
موجودا في موضوع او مادة او مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لكونه ممكنا قبل
وجوده وامتناع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت
ما فيه وايضا لقائل ان يقول قوله وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع
موجود معها ممنوع قوله اذ لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر ممنوع
ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان ان يكون شيئا آخر واي حاجة في ذلك الى
وجوده وما ذكره الحكيم المحقق الطوسي من ان الامكان وان كان امرا
عقليا لكنه متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود
ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشيء الخارجي
هو امكان وجود شيء في آخر او مع آخر واما امكان وجود الشيء في نفسه فهو
لا يتعلق بالشيء الخارجي فجاز ان يكون الحادث شيئا لا يتعلق باخذه بالحلول فيه
ولا بجعله آلة لاستكماله فلا يثبت كونه مسبوقا بالمادة وان اثبت بانقل الشيخ
من ان ما لا تعلق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثا فقد عرفت ضعفه

وايضا معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو تعلق امكان وجود شيء في آخر او مع آخر بذلك الاخر ولا خفاء في ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده فلنتامل الطريق الثاني قالوا انهم الممكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كامكان العقل الاول او مع شرط قديم كامكان العقل الثاني مثلا دام بدوام سببه لان المبدا تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيضان الوجود منه وحده مع ما يلزمه فلو اختص وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا فلابد توقف فيضان الوجود عليه من المبدا القديم على شرايط حادثة حتى تستعد المهية لقبول الوجود من واجب الوجود فكان لمثل هذا الممكن امكانان احدهما الامكان الذاتي اللازم لمهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع وتلك الشرايط الحادثة لا بد ان يكون كل منها مسبوقا باخرى سبقا زمانيا لا الى نهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يخلو من ان يكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة او حادثة وعلى الاول يلزم انفكاك الحادث قديما وعلى الثاني يكون الاول مسبوقا بحادث مسبوقا به هف ويحصل بحسب تلك الحوادث حالات مقربة لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد لا تكون معدومة لامتناع التفاوت بالقرب والبعد في المعدوم فهي موجودة ولا يجوز ان تكون قايمة بذلك الممكن لانه لم يوجد بعد بل تكون قايمة بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه اولا والثاني ظاهر البطلان فتعين الاول وهو المعنى بالمادة فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث المقربة لذلك الممكن

الممكن الى الوجود امورا قايمة بنفسها لا تعلق لها بالمحل اصلا ويكون اختصاصها بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة الى حد معين من حدود تلك السلسلة قلت لانه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان امر يتعلق وجوده به اما بان يوجد فيه او معه وتتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة للوجود وهي المسماة بالاستعدادات لان القرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذي يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام والجواب ان ما ذكرتم مبني على نفي القادر المختار والقول بان المبدا موجب عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختصاص استعدادات القوابل وهو ممنوع بل المبدا مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداد على انا لا نم انه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة حالات موجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نم انه موجود في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد في الذهن ايضا فلا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته في الخارج وكم من معدومات خارجية تتصف بالتفاوت ولا نم ايضا انه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده به بل المحتاج الى المحل هو قرب المعدوم المتعلق بالمحل واما ما لا تعلق له بالمحل اصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن لا يتصف بالقرب الى الوجود لان ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقيا كان او اعتباريا

واما حال وجوده في الذهن فقوته قايم به من غير تعلق بالمحل اصلا اذ ليس
موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود فيه اذا عرفت هذا فلنرجع الى
ما كنا بصدده وهو الجواب عن استدلالهم الرابع على قدم العالم فنقول اولا
لا نم ان كل حادث مسبوق بالمادة وما ذكر من الطريقين على ثبوته فقد
عرفت فساده ولا نم ايضا وجود الهيولى وما ذكروا من الدليل عليه فقد
تبين ضعفه ولو سلم وجودها فلا نم انها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قدم
الجسم وما استدلوا عليه فقد تم انه غير تام **الفصل الثالث** في ابطال قولهم
في ابدية العالم والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية ههنا ايضا
بادنى تغيير وتصرف فيها وكذا الاجوبة ومعتمدهم في هذه المسئلة ايضا
تلك الشبه تقرير الاول ان جميع ما لا بد منه للبارى تع في ايجاد العالم حاصل
له في الازل ابدا فلو عدم العالم لكان اما مع بقاء الكل على ما كان عليه في الازل
فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو ظ الاستحالة او بدون بقائه على ما كان
عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل وجوابه ان ما ذكر انما على
تقدير كون المبدا موجبا اما اذا كان مختارا فيجوز ان يقال ان من جملة
ما لا بد في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين
وبعد انقضاء ذلك الوقت لا يبقى علته التامة فينعدم العالم ولا يلزم تغير
الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهمي لا يوجب تغيره او يقال
ان من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال بايجاده
اما بان يمنع لزوم التس بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيا باختياره
لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته بل يصح التعلق لكمال تقديره و
اما بان يلتزم التس في التعلقات ويمنع بطلانه لانها امور اعتبارية اولانها

الفصل الثالث

فيجوز ان يكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق فينعدم العالم لزوال
علته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغيره في ذاته لانه من الاضافات
الغير اللازمة كمعيته مع الحادث المعين وتقرير الثاني انه لو عدم الزمان
بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية يمتنع ان يجامع معها البعد
القبل والبعدية التي كذلك لا يكون فيكون الزمان موجودا حين ما فرض الا بالزمان
معدوما هف واذا كان الزمان لا يجوز عليه ان ينعدم بعد وجوده و
هو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا ينعدم بعد وجودها فيكون محلها
اعني الجسم ايضا لا ينعدم وهو المط وجوابه ظ مما قدمناه وتقرير الثالث
ان العالم ممكن الوجود ابدا والا لزم الانقلاب فلو لم يكن ابديا لزم ترك
الجود الذي هو الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطلق
وجوابه ما اسلفناه من منع امتناع ترك الجود وتقرير الرابع ان كل ما عدم
بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لاستحالة الانقلاب ولا يجوز قيام امكانه
بنفسه لانه امر اضافي ولا بذلك المعدوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم
ولا بما لا تعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه مباينا له
في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة
للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما
هف وجوابه ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج
وتحقيقه ما قدمناه فليتذكر ونقل عنهم في هذه المسئلة دليلان اخران
احدهما ما نسب الى جالينوس وهو انه قال لو كانت الشمس تقبل
الانعدام لكان يلحقها ذبول على طول الزمان ولو كان يلحقها ذبول
لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي بينها وهي طويلة فلو كانت

الشمس يقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية التي بينها مدد طويلة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها
منذ الف سنين لم يدل الا على هذا المقدار وجوابه ان يمنع الشرطية القايلة بانه لو
كانت تقبل الانعدام لكان يلحقها ذبول ولم لا يجوز ان ينعدم بعض الاشياء
من غير ذبول ولو سلمت فلا نم الشرطية القايلة بانه لو لحقها ذبول لظهر فيها
في مدة الارصاد فان كل ما يلحقها ذبول لا يلزم ان يلحقها في جميع الازمان
لجواز ان يلحقها عند اشرافها على الانعدام والفساد واما قبل ذلك فيبقى على المقدار
الاول ولو سلم لحوقها في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الذبول في القلة بحيث لا يدرك
في تلك المدد الطويلة لان مقدارها لم تعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت
ما نقص في الذبول لقلته الثاني والثالث انه شبهة كلامية لا فلسفية كل قايم بنفسه
يكون وجوده لا في محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان
كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد ان يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه
بذلك الوقت المقدر دون ما قبله او بعده لو وقع لا لموثر لكان الممكن واقعا
لا لموثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته
لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشي
من حيث هي لا يمكن مفارقته ولا طريان ضد كما ذهب اليه المعتزلة من ان
الفناء ضد للعالم يخلقه الله تعالى لا في محل فينعدم العالم دفعة وينعدم الفناء
المخلوق بنفسه لان الفناء ليس احق من شانه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم
فلم يعدم بنفسه من غير معدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته
عدمه وايضا لو خلق في ذات العالم بان يحل فيه كان مجتمعا معه ولو في لحظة
فلا يكون ضدا له فلا يفنيه ولو خلق لا في ذات العالم ولا في محل نحو اين يضاد

بلغ

يضاد وجوده وجود العالم وايضا التضاد حاصل من الجانبين فكل واحد منهما قابل
للعدم فليس انتفاء بذلك الضد اولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زوال شرطه لانا ننقل
الكلام الى ذلك الشرط الزايل فيكون زواله ايضا بزوال شرطه وهلم جرا فيلزم
وجود امور غير متناهية بعضها شرط البعض لا يقال هذا لا يدفع ما ذهب
اليه الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جملتها ما هو شرط بقاء الجوهر
لا وجودها فاذا لم يخلق الله ذلك العرض بعد فنائه بنفسه ينعدم الاجسام ايضا لان
المشاهير شاهدة ببقاء الاعراض فانكار بقائها قدح في الضروريات فلا حاجة
الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا له
فقد تغير ولزم ان يكون المبدا القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال
ولان الفاعل بالارادة لا بد من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له
بل ولا للفاعل اصلا واجيب بمنع ان السبب لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو
اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء مم لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده
في زمان سابق عليه والاستحالة مم ولو سلم فلا نم انه لا يجوز ان يكون طرو ضده
قوله اولا الفناء ليس امرا يقدر خلقه قلنا المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء
في مجرد كونه منافيا للبقاء لا ان ذلك الضد هو نفس الفناء قوله ثانيا فلم يعدم
بنفسه قلنا قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خلق في ذات العالم لكان مجتمعا معه
ولو في لحظة فلا يكون ضدا له قلنا ليس المراد بالضد ما هو المصطلح حتى يمتنع
الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء وقوله التضاد حاصل من الجانبين فليس
انتفاء بذلك الضد اولى من انتفاء ذلك الضد به قلنا مم لجواز ان يكون انتفاؤه
بنفسه اولى لقرب الضد من السبب وبعده عنه وفيه نظر لان كل ممكن موجود
لا بد له من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهاهنا مظنة

السبب سواء فلا معنى لبعد الاثر من السبب وقرب الآخر منه وان اريد السبب البعيد فعدم
تاثير قربه وبعده في فوت المسبب وضعفه ضروري ولو سلم انه لا يجوز ان يكون
السبب طريان الضد فلانم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط قوله لانا ننقل الكلام اليه
فيلزم التسلسل قلنا لانم ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط عرضا لا بعينه من اعراض متعددة
من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كذوات معدودة من الحركة مثلا فيكون كل واحد
من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشيء باستمرار شرطه
ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالذوات الاخيرة
من تلك الذوات المعدودة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط به فان قيل
ما ذكرتم انما يصح في الامور التي لا يقوم تلك الحركة بها واما فيما قام به تلك الحركة فلا يجوز
اشتراطه بها لان الحركة موقوفة في وجودها على محلها فلو اشترط محلها بها لزم الدور
فهذا الجواب انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور القائلة به بنفسها لا
عن جميعها قلنا لانم لزوم الدور اذ احتياج تلك الاعراض اعتبارا له الى محلها
في وجودها لا في بقائها لعدم بقائها واحتياج محلها اليها في بقائها لا في وجودها ثم
ان سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدمه ارادة الفاعل المختار قوله اولا
اذا لم يكن مريدا او لا ثم صار مريدا فقد تغير قلنا الارادة واحدة ولها
تعلقات متعددة بحسب تعدد الحوادث فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة
القديمة ولا استحالة فيه وايضا يجوز ان يكون الارادة في الازل متعلقة بوجوده
في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم التغير اصلا وقوله ثانيا الفاعل بالارادة
لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له قلنا لانم ان العدم المتجدد
لا يصلح ان يكون اثر الفاعل المختار وانما ذلك في العدم المستمر واما العدم الحادث
فقد يجوز ان يكون اثرا لما يجوز ان يكون متجددا بعد ما لم يتجدد وايضا معنى

معنى استناد العدم الى ارادة القادر هو انه لم يتعلق ارادته بالوجود فلم يحصل
لا انه اراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل منقوض بالاعراض والصور الحالة
في المواد فانها تنعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها لا يقال لا انعدام هناك اصلا
بل بطريان اضدادها على محالها لانا نقول لا شك انها قبل طريان اضدادها موجودة
في محالها فعند طريان اضدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع
الضدين والا يلزم انعدامها وايضا من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها لا ضد لها
بل التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل العدم والملكة فلا يصح العذر المذكور
فيها **الفصل الرابع** في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد قالوا
الفاعل اذا كان واحدا في حد ذاته ولم يكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن
فعله بآلة ولا بشرط وهو المعني بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز ان يصدر عنه
اكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان العلة الموجبة للمعلول يجب ان تكون
موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين
ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما
عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا كانت العلة الموجبة ذاتا بسيطة لا تكثر
فيه بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات لان المفروض
ان لا مدخل في العلية لغير الذات البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه فاذا فرض لها
معلول واحد كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره اصلا فلا يمكن
ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الآخر
ايضا فلا يكون ما فرضنا لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره
فلا يكون على شيء منها هف لا يقال يجوز ان يكون خصوصيتها مع المعلول الاول
بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها فيكون لها مع كل

محالها

الفصل الرابع

اكبر ارادته ح

من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فيكون علة لكل منهما لانا نقول لما فرض
ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان
يترتب عليهما علتان بل لا بد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور
تعدد الخصوصية بحسبها فيها وجوابه انا لا نسلم انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع
معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم ان يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها
لا يكون تلك الخصوصية مع ما لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها اولى
من اقتضائها لما عداه واما انه يجب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا يكون
تلك الخصوصية مع غير ذلك المعلول المعين اصلا فلا دلالة عليه وما ذكره من انه
لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه ان اريد به
انه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول المعين
اولى من اقتضائها لما عداه مما ليست معلولا لها فلا نسلم وانما يتم لو لم يكن لها خصوصية
معه اصلا وهو ممنوع لجواز ان لا يكون لها خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها
خصوصية مع امور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين وبحسبها
يكون اقتضاؤها له اولى من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها
ذلك المعلول مع ساير معلولاتها دون ما سواها وان اريد به لولا الخصوصية
المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها
لما عداه مما هو معلول لها فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا نقول لا
اولوية بل كما تقتضي هذا المعلول تقتضي ما سواه مما هو معلول لها فيصدر
عنها جميع ما هو معلولها بحسب تلك الخصوصية فان قلت نحن نعلم بالحدس
ان ذات العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة
مع امور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد منها من العلة ليس للآخر بل

تأمل

الملازمة

بل يجب تساويها في جميع ما لها من العلة فلا يكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا قلت
تمايز الحقائق المختلفة بذواتها لا بعوارضها فهي لا تحتاج في تكثرها وتمايزها الى العلة
بل الفايض لها من العلة الوجود وهو امر واحد وانما يتمايز بتمايز القوابل وتعددها
لا من جهة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة ان لا يكون اشياء متعددة
نعم تمايز افراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة الحقايق والا احتاجت تلك
الحقايق في ان يتخالف ويتمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهلم جرا فيلزم
التسلسل فلو صدر عن الواحد الحقيقي افراد نوع واحد لم يفض عليها عن علتها الواحدة
تلك العوارض المختلفة الحقايق فلا يتميز بعضها عن بعض فلا تكون متعددة فان قلت
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيه
من الخفاء وانما كثرت مدافعة الناس فيه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية فما ذكر
في صورة الاحتجاج ليس الا تنبيها لا يقدح فيه المناقشة قلت هذا الحكم قد خالف فيه
اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البديهة وقد يجاب
عن الاحتجاج المذكور ايضا بان السلوب والاضافات اما ان تحل بالواحد الحقيقي
اولا فان كان الاول بطل ما فرعوا على هذه المسألة من ان المبدأ الاول لا يصح
ان يصدر عنه امور متعددة لكونه يسلب عنه اشياء كثيرة فيحصل له جهة كثرة بهذا
الاعتبار فيصح ان يكون مصدرا لامور متعددة وان كان الثاني فيجوز ان يكون
للذات البسيط باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية
مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية اخرى مع معلولها المعين الآخر
لا يكون هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار تينك الخصوصيتين
ذانك المعلولان من غير لزوم محذور لا يقال لا يجوز ان يكون خصوصية العلة
مع معلولها باعتبار امر عدمي ينضم الى تلك العلة والا يلزم ان يكون للعدم دخل

مطلب قوي

دخل في وجود المعلول وهو بط بالضرورة والاعدام التي يتوهم كونها شروطا
كعدم الغيم للقصار في تبييض الثوب مثلا ليست شروطا بل هي كاشفة
عن شروط هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للقصار لانا نعرف
المعلوم بالبديهة ان الفاعل الموجد للشيء لابد وان يكون موجودا فان العقل
لا ينقبض عن تجويز توقف التأثير على امر عدمي فان قلت نختار الشق الاول
وهو ان السلب مخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت
السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب عنه وهو بهذا الاعتبار لا يكون
واحدا حقيقيا ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة لان المبدأ
الاول علة لجميع ما عداه فيتقدم عليه فلا يكون في مرتبة ايجاد المعلول
الاول مسلوب حتى يسلب عنه و يحصل باعتباره كثرة يكون منشأ الصدور
الكثير واما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في صدور معلول آخر عنه
باعتباره قلت لا نسلم ان السلب يستدعي ثبوت المسلوب بل تعقل السلب
يستدعي تعقل المسلوب واما نفس السلب اعني انتفاء شيء عن شيء فلا يستدعي
ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فلو حصل باعتباره كثرة
يكون للمبدأ الاول في مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها
لان يكون مصدر الكثرة فلا يصح التفريع وقد يحتج لهذا المط بانه لو
صدر عن الواحد الحقيقي آ و ب لزم صدق قولنا صدر عنه آ و لم يصدر
عنه آ من جهة واحدة وانه مح لاستحالة صدق المتنافيين اما صدق
الاول فظا واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه ب الذي هو غير آ صدق
انه لم يصدر عنه آ فيصدق ح انه صدر عنه آ و لم يصدر عنه آ واما انهما
من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة

جهة فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كتبه الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما
طلب منه البرهان على هذا المط وجوابه انا لا نسلم انه اذا صدر عنه ب الذي
هو غير آ صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ و
هو لا يناقض قولنا صدر عنه آ وقال الامام الرازي والعجب ممن نفى
عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط و تعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب
الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان وقد
يقرر هذا الاستدلال بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كآ و ب مثلا
فمن حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب لما مر من ان العلة لها مع معلولها
المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبارها
يصدر عنه ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه ب لكان وجوبه عنه من الحيثية
التي وجب آ اذ لا تعدد حيثية فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم
التناقض لانه من حيث انه يجب عنه آ وجب ب وقد ثبت انه من حيث انه
يجب عنه آ لا يجب ب وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق في المقدمة القائلة
بان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع
معلولها الآخر ما ذكره وقد يقرر بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان
كآ و ب مثلا لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور آ صادق على
صدور ب الذي ليس آ ضرورة عدم صدق صدور آ على صدور ب
فلو لم يصدق عدم صدور آ ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في
الواحد الحقيقي صدور آ و عدم صدور آ وهما نقيضان واذا لم يكن
المصدر واحدا حقيقيا كان صدور آ عنه من جهة و عدم صدوره من
جهة اخرى و عند اختلاف الجهتين لا تناقض وفساده ظاهر لا يلزم

حتى يغير الوجود لان كل ما سوقوف عليه وجود الشيء لابد ولم يكن موجودا

حكمة

صادق

من صدق عدم صدور آ على صدور ب وحمله عليه بالمواطاة ان يثبت عدم
صدور آ لذلك الواحد حتى يجتمع فيه صدور آ وعدم صدور آ فان العلل فيه
خلاف و صغرة ويصدق على الخلاف اللاصغرة ضرورة عدم صدق
الصغرة عليها مع ان اللاصغرة ليست بحاصلة للعلل فليتامل

الفصل الخامس

في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبداء قالوا الممكن اما عرض او جوهر
والجوهر ان كان حالا في جوهر اخر فصورة وان كان محلا فهيولى وان كان
مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فنفس والا فعقل فلا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبداء الاول عرضا
لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا اول لكان علة او
شرطا لوجود الجوهر فيلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة
فلو كان معلولا اول لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو ممتنع ولا المادة
لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثرا فيما بعده والمادة ليس لها صلاحية
التاثير بل من شانها القبول فقط وايضا لو كان المادة هي المعلول الاول
لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو ممتنع لان الصورة شريكة لعلة الهيولى
عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة
لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا للمتشخصات
وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر عندهم من ان المادة علة قابلية لتشخص
الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالتشخص على المادة
لكونها فاعلة لها اما بواسطة او بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها يتوقف على
الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو النفس لكانت سابقة في تاثيرها
على الالة ضرورة كون المادة معلولة لها اما بواسطة او بلا واسطة فيدور

فيدور فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان امرا
بسيطا في ذاته لكن له ماهية ووجود وامكان نظرا الى ذاته بالقياس
الى الوجود ووجوب نظرا الى مبدائه وتعقل لذاته وتعقل لمبدائه فصدر عنه
بهذا الاعتبارات جرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل
الثاني عقل ونفس الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل
الاخير الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري ففاض عليها من الاجرام
السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة مخصوصة في اربع جمل عن
كل واحدة منها لهيئاتها لقبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز الى
جهة المحيط الى ان تنفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور
فيناك الصور من واهبها وهو العقل الفعال بمعاونة الاجرام السماوية
لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع انواع التغير بخلاف الاجرام
السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا لاستحالة الثابت
علة تامة للمتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب ان يكون ما هو مبدا
التغير مشتملا على نوع من التغير لكن ليس هناك شيء يشتمل التغير والحركة
الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية دخل في ايجادها
ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتى بسبب
حركات تحصل منها من البروق والحرارات الفائضة من الاجرام السماوية بسبب
اختلاف نسبها من العنصريات فان الشمس اذا حاذت لموضع من الارض
اقتضت اضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء تسخنها وبتوسط السخونة
تخلخل الجسم السخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود اخراجه من موضعه
الطبيعي وبسبب الخروج عن الموضع امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاج

ان يكون ح

يحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول
الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال والاعتراض عليه ان يقال لا نم انه لا يجوز
ان يكون الصادر الاول جسما قولهم لانه مركب من المادة والصورة
قلنا مم ولم لا يجوز ان يكون امرا بسيطا ممتدا في الاقطار كما هو راي افلا طون
وما ذكروا من الدليل على تركبه منهما فقد عرفت ضعفه ولو سلم انه مركب منهما
فلا نم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكروا من الدليل عليه فقد
عرفت ضعفه ولو سلم فلا نم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول المادة قوله
لان المعلول الاول يجب ان يكون مؤثرا فيما بعده قلنا مم اذ الدليل الدال على
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يصدر عنه
الا الواحد عند عدم شرط او واسطة فيجوز ان يكون الصورة صادرة عن
المبدا الاول و يكون الهيولى شرطا لوجودها فان قلت الصورة شريكة
لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا او واسطة لزم الدور قلت الشريكة
لعلة الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعينة عندهم فيجوز ان يكون واسطة
في صدور المعينة والمطلقة شريكة لعلة الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة ولا يكون مؤثرة في وجود
الهيولى بل يكون واسطة فيه لانك قد عرفت آنفا ان المعلول الاول لا يلزم
ان يكون فاعلا لما عداه ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم
كونها متقدمة بالتشخص على الهيولى لان غاية ما لزم مما ذكروه ان يكون التشخص
لازما للوجود لا ان يكون الوجود موقوفا على التشخص وتقدم الملزوم بالذات
على الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسا

الهيولى

نفسا فانه وان سلم ان فعلها وتأثيرها مشروط بالمادة فلا نم ان كونها واسطة مشروط بها
وبكون وجودها مشروطا بوجود الجسم مم ثم ان سلمنا استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم
من انتفاء كون الصادر الاول احد من الامور الاربعة ان يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون
صفة من صفات المبدا الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة او عن الذات
بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له وهو غير
جائز قلنا سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ
لصدور الكثرة عن الواحد كامكان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبدا
الاول فيه من السلوب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الكثير بجهاتها
واجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي بان السلب والاضافة لا يكونان
الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت
الغير على السلب او الاضافة لزم الدور فان قلت لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس
الى غيره مبدأ لغير اخر لا لذلك الغير حتى يلزم الدور قلت فعلى هذا يكون صدور
الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضرورة ان المتوقف على المتوقف
على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلول له ابتداء فان كان صدوره
عن ذاته لا باعتبار جهة اخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار
اضافة او سلب وان كان صدوره باعتبار جهة اخرى متعلقة الى غير اخر فينقل الكلام اليه
ويلزم التسلسل في العلل والمعلولات او ينتهي الى ما هو المطلوب وهو اي ما ذكره الحكيم
المحقق مردود بانه ان اراد ان الحكم السلبي وتعقل الاضافة لا يكون الا بعد
ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فمسلم ولكن لا نم انه لو توقف ثبوت
الغير على السلب او الاضافة لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير
في الخارج على نفس السلب والاضافة وهو ظاهر انه لا يلزم من توقف تعقلها على ثبوت

تعقل خ

العين في الذهن دورا صلا وان اراد ان نقيض السلب اعني الانتفاء ونقيض الصادق
يتوقفان على ثبوت المسلوب والمسلوب عنه فهذا وان سلم في الاضافة ولانسلم في
السلب فان انتفاء الشئ عن الشئ لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج
ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما تقرر في المنطق من ان صدق
السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان وجوده
الخاص عين حقيقته عندهم لكن الوجود المطلق عارض لوجوده الخاص
فيجوز ان يكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبدأ لامر
وباعتبار الوجود المطلق مبدأ لامر اخر فيحصل باعتباره التكثر في معلول
المبدأ الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امر عنه وذهب
بعض المتاخرين منهم الى ان الحيثيات الاعتبارية لا يجوز ان يكون منشأ
لصدور الكثرة بل لابد من امور موجودة بها يصدر عن المبدأ الواحد كثرة
موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب ولا الاضافات لان يكون منشأ
لصدور المعلول واما الامكان والوجود والوجوب التي عدت جهات في صدور
الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعقلها لا انفسها وتعقلات تلك الاشياء امور
موجودة فالمعلول الاول يتعقل مبدأه ووجوده ووجوبه وامكانه فيصدر
عنه من حيث هو هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخر بعددها
فيحصل من هناك كثرة واما كيفية صدور الجهات التكثر عن المبدأ الواحد فهو
انه صدر من المبدأ الاول العقل الاول ثم صدر عنه بتوسط العقل الاول
علمه بمبدأه ومبدأ في علة لوجوده والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر
عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلول الاول بمبدأه علمه بوجوبه وبواسطة
العلم بالوجوب علمه بوجوده وهو كما يعلم مبدأه يعلم ذاته ايضا بل علمه بذاته

صادق العامل الصادق ... لمراد

بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم
بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولاته التي هي تعقل متقرر في ذاته ووجود
ومن جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهكذا الى ان ينتهي سلسلة العقول ونحن نقول
لم لا يجوز ان يكون الجهات الاعتبارية منشأ الصدور الكثير عن الواحد ومن اين
يلزم ان منشأ كثرة المعلول ليس الا الامور الموجودة والقرون ما شهدت الا على
ان الفاعل في امر موجود لابد ان يكون موجودا واما الامور التي لها مدخل في التاثير
فما شهدت قرون ولا قامت حجة على كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود
المطلق وغيره من السلوب منشأ الصدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج
الى ما ذكرتموه واعترض من الامام حجة الاسلام الغزالي على ما ذهبوا اليه في كيفية
صدور الكثرة عن المبدأ الواحد بوجوه الاول ان امكان المعلول الاول ان كان الاول خ
عينه لا يناسب منشأ الكثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب
الوجود فلم لا يكون منشأ للكثرة فان قلت وجوب الوجود هو عين الوجود
الذي هو عين مهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشأ للكثرة بخلاف الامكان
فانه نسبة بين الوجود والمهية فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة مغايرة
لكل واحد من المنتسبين وانما يكون وجوب الوجود عين الوجود الذي هو وانما قلنا
عين المهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا الى علة فعلته
اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما غيره فلا يكون
المبدأ الاول واجبا لذاته لاستفادته نوع الوجود من غيره قلت وجوب الوجود
كما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات كما ذكر من الدليل يطلق على معنيين
آخرين احدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما

وكلا منا ليس في المعنى الاول بل في الاخرين ولا يتصور ان يكون شيء منهما نفس
المبدا لان الاقتضاء امر اعتباري والاستغناء امر سلبي فلا يكون شيء منهما موجودا
خارجيا فلا يحتاج الى علة فح يلزم ما ذكر من المحذور وح لم لا يجوز ان يكون المبدا
الاول باعتبار سببا لامر غير ما كان سببا له من حيث هو وستسمع ما يتعلق
بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تع وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصلح ان يكون
منشا لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج عن
الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والا يلزم
الدور وفيه نظر واما لانه نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير
فلا يكون منشا لصدور الغير فان قلت فيجوز ان يصدر عن المبدا الاول
باعتبار ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبدا ايضا باعتبار استغنائه عنه امر آخر
قلت هم لا يمنعون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبدا الاول وصدور
الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما نزاعهم في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه
بها قبل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلا جاء له سلب
الاحتياج الى الغير ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لحرف السلب اذ الاعتبار
للمعاني لا للالفاظ وفيه ايضا نظر وما ذكره الامام الغزالي من ان وجوب الوجود
لا يكون عين الوجود اذ يمكن ان ينفي وجوب الوجود ويثبت الوجود غير
موجه لان الوجود الذي يدعى كون الوجوب نفسه هو وجود الخاص المخالف بالحقيقة
لساير الوجودات فلا نسلم انه يمكن اثباته مع نفي الوجوب بل الذي يمكن اثباته مع نفي
الوجوب هو الوجود المطلق الثاني ان تعقل مبدائه اما ان يكون عين المعلول
الاول او غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الا في العبارة وان كان غيره
فمنشا هذه الكثرة موجود في المبدا الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون

الكثيرة

يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان يكون باعتبار مبدا للكثرة
وزعم بعضهم ان علم الله تع بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطو في علمه
بذاته فيكون راجعا الى ذاته فلا كثرة في المبدا الاول باعتبار علمه بذاته و
بغيره وبينوا كيفية هذا الانطواء بانه يعلم ذاته على ما هي عليه وذاته وجود
محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فاذا علم نفسه مبدا لها انطوى علمه بما صـ
في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدا فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو مح لانه انما علم
ذاته لانها غير غائبة عن ذاته وهو كما هي عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطو
تحت علمه بذاته ولا يؤدي ذلك الى الكثرة في ذاته وفي علمه قالوا وان شئت زيادة
ايضاح فاعتبر بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال الاول ان يفصل صور
المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون له في نفسه
علم حاضر وثالثها ان يحضر عنده حالة بسيطة اجمالية هي مبدا التفاصيل كما اذا
علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل
فاذا خاض فيه فصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال
وليس له في هذه الحالة علوم متعددة بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطو فيه
العلم باجزاء الجواب فعلم الاول تع بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد
لان الغير الذي هو معلول له تع لازم لذاته لا مقوم له فكيف يكون العلم به
منطويا تحت علمه بذاته فانا نعلم قطعا ان الانسانية والضاحكية مثلا لما كانتا
متغايرتين وجب ان يكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر وغير منطو تحته
بخلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من الحالة الثالثة فالمنطوي فيها تحت
ذلك الامر البسيط هو اجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقته
حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء

والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض انكشافا تاما
لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معا فان قيل معلولنا الاول وان كانت لازمة له غير معقولة لذاته الا انها داخلة
في مفهوم كون الذات مبدا للغير والمقصود ان علم الاول بكونه مبدا للغير منطو
تحته العلم بالغير وعلمه بكونه مبدا للغير علم اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي علمناها
قبل ثم غفلنا عنه ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا عقيب السؤال حالة بسيطة هي علم
بالمسئلة ومنطوي تحته العلم باجزائها كذلك علمه تع بكونه مبدا للغير قلنا في يمنع
كون العلم بكونه مبدا للغير نفس الذات وان كان العلم بحقيقة الذات هو عينها
فان المبدائية اضافة لازمة له بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف
وما هو نفس الذات هو العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدائية عين العلم
بالذات لكان علم العقل الاول بكونه معلولا للاول وعلمه بما عداه عين علمه بذاته
وعلمه بذاته عين ذاته فلا يحصل له باعتبار علمه بمبدائيته جهة كثرة وتعدد بها يصلح
لان يكون منشا للكثرة هذا ثم اعلم ان الحكماء من زعم منهم انه تع لا يعلم غيره
وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير
جهة كثرة فيه يتعدد باعتبارها من امر غير ما يتعدد عنه من حيث هو بخلاف
المبدا الاول اذ هو لا يعقل الغير فالسؤال الثاني ساقط عنهم الا انه لا اعتداد بهم
ولا بمذهبهم ولسنا كلامنا معهم ومن زعم ان علمه بذاته علم حضوري هو عين
ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بان يحصل في ذاته الكائنات فلا مدفع له عن
هذا الاشكال ومن متاخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تع بذاته

[illegible]

هو عين ذاته بخلاف الحلول فانه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته صح

حان المتاخرين منهم قد ابطلوا هذا المذهب وخففوا عنا مؤنة الابطال [illegible] صح

صورم

بذاته و بجميع معلولاته علم حضوري حا فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته
عين معلولاته فليس في المبدا الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشا لصدور الكثرة
عنه اما علمه بذاته فلانه عين ذاته واما علمه بمعلولاته فلانه عين معلولاته فلا
يتصور ان يكون منشا لصدور الكثرة عنه تع في الدرجة الاولى لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه ثم ان منهم من زعم جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا
القبيل ايضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثرة متقدمة على معلولاتها
بسببها يصلح ان يكون مبدا للكثرة وعلمها بما فوقها من عللها من قبيل العلم
الحصولي وباعتباره يحصل فيها جهة كثرة تصير بها مبدا للكثرة ومنهم من جعل
علم العقول على الاطلاق من قبيل الحضور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدا
الاول والعقول الات ووسايط في ايجاد سايرها وسياتي تحقيق مذهبهم
فيما بعد ان شاء الله تع وهذا الاشكال اعني السؤال الثاني ساقط عنهم الا انه
يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تع للنظام الاكمل سبب لوجوده وعلة
لفيضان الكل عنه وايضا يرد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضوري
ان لا يكون علمه تع بالاشياء ازليا لان وجود اكثر الممكنات انما هو فيما لا يزال
اللهم الا ان يدعى ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية ازلا بناء على انها
عالمة بمبادي الاشياء اعني العلة الاولى وساير ما يستند اليه من العقول والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وتلك الصور حاضرة له تع لانها معلولة له فيكون
عالما له فلا يلزم خلق في الازل عن العلم بالاشياء الحادثة واما من يدعي ان علم
العقول صور قايمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كما انه علم بالعقول كذلك
هو علم للاول به هذا قال الامام الغزالي تع المعلول الاول ينبغي ان لا يعقل
الا نفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته

الاكمل بيان

لان علة ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة له

غير عله ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وليس كذلك التعقل واجب الوجود لذاته

حتى يستغني عن العلة لامتناع تعدد الواجب وليس ايضا من ضروريات المعلول

الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول

عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبداء

مع اذ ليس له علة حتى يحصل بها وليس ايضا واجب الوجود ولا من ضروريات وجود

ذات المعلول قال وهذا لا مخرج منه ويمكن التفصي عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر

تعقل المعلول الاول مبداء من المبداء الاول بواسطة المعلول الاول فانهم

لم يمنعوا من كون الواحد مصدرا للكثرة اذا كان هناك شرط او واسطة

ثم يصدر من المبداء الاول بواسطة تعقل المعلول الاول ذاته ومبداء التعقل

للعقل الخ وهكذا ثم ان كلامه يشعر بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج

الى علة وليس كذلك فانها وان لم تقتض العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة

لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف من حيث هو هو

ليس مما يستغني عن العلة كما نذكره فيما بعد والامكان سببه الماهية باعتبار

الوجود وليس وصفا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج

قبله فيلزم تاخر الامكان عن وجود الممكن في الخارج الثالث ان تعقل المعلول

الاول نفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون

في المبداء الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها يصلح ان يكون مبداء للكثرة

وجوابه ان تعقله بذاته عين ذاته وكون العلم غير العالم انما هو في تعقل الشيء

غيره فان حقيقة التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق

المادية الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير غايبة عنها

بل هو امر اعتباري يكفي فيه الماهية من حيث هي باعتبار الوجود م

عنها الرابع ان جرم الفلك الاعظم لزم عندهم من معنى بسيط في ذات المبداء

وفيه تركيب من ثلثة اوجه فلا يجوز ان يكون المعنى الواحد مصدرا له احدها

انه مركب من صورة وهيولى وهما متغايران وليس احدهما علة مستقلة للاخرى

حتى يكون احدهما بواسطة الاخرى من غير علة زايدة وثانيها ان الجرم الاقصى

على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين ساير المقادير لا بد له

من مخصص زايد على المعنى الموجب البسيط لوجوده لزيادة الاختصاص بذلك

القدر على وجوده وهذا بخلاف العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار دون

مقدار فيجوز فيه ان يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة وثالثها ان الفلك الاقصى

فيه نقطتان متقابلتان تسميان بالقطبين لا تتبدلان وضعهما اصلا بخلاف

النقط الباقية المفروضة عليه فان كان الفلك الاقصى متشابه الاجزاء لزم

تعين نقطتين من بين ساير النقط لكونهما قطبين وان كان مختلفا

في بعضها خواص ليست في البعض فما مبداء تلك الاختلافات قال وهذا ايضا لا مخرج

عنه والجواب ان معلولات العقل الاول لما كانت في بادي النظر ثلثة الفلك

الاقصى ونفسه والعقل الثاني اكتفوا بالجهات الثلث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه

باعتبار امكانه لا على معنى ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في عين

الثلثة ولان امكانه كاف في صدور الفلك بل لان المعلول في الظاهر ثلثة

وان الامكان له دخل في صدور الفلك باعتبار كونه جهة لصدور مادته

حتى انهم صرحوا في مواضع غير معدودة بان هيولى الفلك الاقصى

انما صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده و

ما ذكره الامام الرازي من ان لجرم الفلك من كل مقولة من الاعراض

نوعا واحدا او انواعا من الشكل والاين والمتى وان يفعل وان ينفعل

مطلب

فاذا اسندنا بعض الاشياء الى جهتين او ثلثة او اربعة فقد اسندنا الى الجهة

الجهة الواحدة الكثرة من واحد فيمكن دفعة بان يقال اذا جاوزنا الموجود الاثنين

والثلثة ينفتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز ان يصدر الهيولى والصورة

والنفس باعتبار الجهات الثلث ثم يصدر اعراض مختلفة غير مخصوص بعضها

بواسطة الصورة وبعضها بواسطة البعض واما اختصاصه بمقدار

المخصوص دون ساير المقادير فهو اما لكون هيولاه غير قابلة الا لذلك

المقدار ولكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص واما

ان الفلك الاقصى فيه نقطتان لا تتبدلان وضعهما بخلاف ساير النقط

المفروضة فيه فهو لاجل تعين الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا

تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانه يستحيل عقلا ان يصير ساير النقط قطبا

فتعين الاقطاب لتعين الحركة وتعين الحركة تابع لارادة المبدا المحرك

بقي الكلام في تخصيص الارادة منهم من قال اصل الحركة للتشبه بالمبادي

العالية في ان يحصل له بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان المبادي

العالية قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية

الحركة للعناية بالسافلات قالوا ان الفلك لو تحرك لا على الوجه الذي تحرك

عليه كان التشبه حاصلا لكن لا يحصل بها الانتظام الواقع في الانواع العنصرية

على ما ينبغي فلذلك اختار المبدا المحرك الحركة على هذا الوجه كما ان رجلا خيرا

لو اراد ان يذهب الى موضع لمهم له ثم يكون الى ذلك الموضع طريقان و

يكون سلوك لاحد نافعا للغير دون سلوك الطريق الآخر فان خيريته تحمل

على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك ههنا ورد الآخرون بان كل ما يفعل

لغرض كان تحصيل ذلك الغرض اولى به فلو كان اختيار الخصوصية لاجل السافلات

السافلات كانت النفوس الفلكية تستفيد النفع من السافلات ولو جاز

ذلك لجاز ان يكون اصل الحركة ايضا للنفع في السافلات وانتم لا تقولون به

وذهبوا الى انه لما كان حركة الفلك لاجل التشبه بالعقول احتمل ان لا يحصل

التشبه الا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبدا المحرك

تلك الحركة على سايرها ورد هذا الوجه ايضا بان المعنى من هذا التشبه هو

ان يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما ان العقل قد حصل له

ما يمكن حصوله من الكمالات فاذن استحال ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على

الوجه المخصوص اذ لا فرق في استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى

الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها فان قلت الاوضاع

التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها فيحتمل ان لا يحصل

التشبه الا بخروج هذه الاوضاع من القوة الى الفعل قلت التشبه

به ليس في خصوص الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا

فلا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن

ان يصير غرضا للحركة الجزئية بل يجب ان يكون الغرض منها امرا جزئيا

يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئي لما

ان العقول البشرية قاصرة عن اكتناه امثال ذلك فيجوز ان لا يحصل ذلك

الغرض الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل يحتمل ان يكون هيولى

كل فلك لا يقبل الا تلك الحركة المخصوصة فاختيارها على السلوك ليحصل

الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك يتعين النقطتان للقطبية والنظر انه لا فرق

بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على القطبين الآخرين يكون

بعد ما بين الاولين والآخرين في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر

مشعيرة فلا يتصور ان يكون طبيعه الهيولى قابله لآ ح دون الاخرى نعم
لو كان ثمه امور متخالفه لا يمكن ان يقال هي تقبل الحركه صوب آ ح دون
الاخر الخامس انهم ذهبوا الى ان فلك الثوابت مسند الى العقل الثاني باعتبار
ماله من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى
والمرصودة منها الف واثنان وعشرون كوكبا فلزم اسناد الكثير الى الجهة
الواحدة لا يقال انهم لم يقطعوا بكون العقول منحصره في العشره فيجوز
ان يكون مبداء فلك الثوابت عقولا كثيره لانا نقول هم وان لم يقطعوا به
بانحصارها في العشره الا انهم جوزوا انحصارها فيها بل جعلوا الانحصار
احتمالا راجحا وغرضنا بيان انه لا يصلح لان يكون محتملا على اصولهم
لا يقال لم لا يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكثره لم نطلع عليها ويصدر عنه
باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا بان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث
او الاربع لانا نقول اذا جاز ان يكون في المعلول الثاني جهات متكثره لم نطلع
عليها فليجز ان يكون في المعلول الاول ايضا كذلك فيحصل به الاستغناء
عن العقول الباقيه اذ يجوز حينئذ ان يصدر عن المعلول الاول باعتبار
تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم
لا يجوزونه فانهم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشره لكنهم جزموا بانها لا يكون
اقل منها لا يقال جزمهم بانها لا يكون اقل من العشرة انما كان لاختلاف حركات
الافلاك لان حركتها للتشبه بها فلو كان المتشبه به واحدا لكان الكل يتحرك الى جهة
واحدة على حد واحد من السرعه والبطوء لانا نقول بعد تسليم ان حركتها
للتشبه فلا نسلم ان اختلاف الحركات يدل على تعدد المتشبه به لجواز ان يكون
المتشبه به عقلا واحدا واختلاف الحركات لاختلاف جهة التشبه لا بد لهم من بيانه

بم

بيان نفي هذا الاحتمال وايضا لا يثبت وجود عقل ثالث اذ ليس فلك تتشبه به
في بقائها على وجوده فيجوز ان يكون العقل التاسع الموجب للفلك التاسع
موجبا للعالم العنصري بواسطة جهات واعتبارات لم نطلع عليها السادس
ان الامكان طبيعة واحدة لا تختلف الا بالتشخصات فكيف صدر عنه تارة
الفلك الاقصى وتارة فلك غيره وتارة هيولى العالم العنصري ولم يصدر عنه
تارة شيء اصلا كما في امكان زيد مثلا واي مناسبة بين امكان المعلول الاول
وبين وجود الفلك الاقصى وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه
ومبدأه شيئان آخران ولا يلزم ذلك في انسان وجوابه انهم لم يقولوا ان
امكان العقل الاول اوجب وجود جرم الفلك الاول بل ان العقل لخصوصية
ذاته باعتبار امكانه يوجب ذلك فلا يلزم ان يفعل غير العقل الاول
ما فعله بتوسط امكانه وان كان امكانها متحدا بالحقيقة لان العقل الاول
مخالف بالحقيقة لساير الانواع عقولا كانت او نفوسا او اجساما فيجوز
ان يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن
غيره بواسطة امكانه فلك بل شيء اصلا واما قوله واي مناسبة بين
امكان العقل الاول ووجود الفلك الاقصى فغير موجه لان المفصل بيانه
جهات متعدده في امر بسيط بعيد بما هذا التكثر لا بيان خصوصية مناسبة
بين تلك الجهة وبين الصادر تترتب عليها الصدور فان القوى البشرية
قاصرة عن ادراك مثل تلك المناسبة في اكثر الاشياء فكيف في المبادي العاليه
واما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدأه
شيئان آخران ولا يلزم في انسان فقد عرفت جوابه فيما قلنا في الامكان
هذا ما ذكره الامام الغزالي من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكرنا

الغزالي

وجوه من الاعتراض جارية مجرى ما ذكر فلا نطول الكلام بذكرها قال الامام
الغزالي ما ذكره الحكماء من ان الله تع فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله
تلبيس منهم اذ لا يتصور على قواعدهم ان يكون العالم من صنع الله وفعله من
ثلثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما اما الذي
في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون المؤثر مختارا مريدا لما يفعله حتى يكون فاعلا والله تع
عندهم موجب لا مختار واما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث
والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له واما الذي في النسبة المشتركة
فهو ان الله تع عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه
لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا منه وفعلا له
ثم قال ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلثة ومحصول كلامه في الاول
هو ان الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل
الضوء والشخص يفعل الظل فهو مجازف او متوسع في التجوز توسعا
خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا بمجرد الاشتراك في السببية
بدليل انه لو سلب الفعل عن الجماد وقيل الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان
لصح وكان كلاما مقبولا وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه
وتقسيم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على سبيل الحقيقة وقولنا
فعل بالطبع وان كان متناقضا نظرا الى معناه الحقيقي الا ان عدم استنكاره
باعتبار جعل الفعل مجازا عن مجرد التاثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على
حقيقته اعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تكرير على التحقيق كقولنا
نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا
في غير الاختياري ويكون ذكر الاختياري لدفع توهم كالمجاز كما ان النظر و

يكون
والتكلم يستعملان في غير معناهما مجازا وقوله بعينه وبلسانه دفع التوهم
ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق والثلج يبرد والسقمونيا يسهل
وامثال ذلك مجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق
انها تفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الارادة و
لا ارادة في شيء منها بدليل انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين
ارادي وغير ارادي اضيف الفعل والاغة الفعل الى الارادي فان من
القى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فلو كان اطلاق
اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لم يضف الفعل الى
المريد لغة وعرفا وعقلا وكونه تع سببا لوجود كل موجود سواء بطريق
الايجاب لا يصحح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا وصنعا له اذ
ليس سببيته له بطريق الاختيار عندهم ومحصول كلامه في الثاني ان الفعل
هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم
اذ ليس له حالة العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث اعني كون الوجود
مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل المختار الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود
فعل الفاعل فالوجود الغير المسبوق بالعدم لا يصلح ان يكون فعلا
للفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون فعل
الفاعل اولا يرى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن
شيء منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدايم الوجود فعلا تجوز و
اما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا قديمين وان يكونا حادثين فان قيل
الحكماء لا يعنون بكون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا سلمتم جواز كون
المعلول دايما بدوام العلة لم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط

ولا مضايقة فيه قلنا غرضنا ليس الا انهم يتجملون الاسلاميين باطلاق بعض الاسامي
من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطا
في كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
صفة للوجود متاخرة عنه فلو كان شرطا في الفعل وهو متقدم على الوجود لزم
تقدم الشيء على نفسه غير وارد ههنا وما يقال ان المراد بالحدوث وكون الوجود
مسبوقا بالعدم ليس معناه المتبادر ليرد ما ذكر بل المراد كون الشيء بحيث
لو وجد لكان حادثا وهذا المعنى ليس متاخرا عن وجوده لا يحتاج اليه
في دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطا في الفعل بمعنى التاثير والايجاد كيف
وقد جوز ان يكون المعلول مع العلة قديمين بل في تسمية التاثير والايجاد
فعلا لادعائه ان معنى الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود
هذا ولا يخفى عليك ان مآل ما ذكره في الوجهين ليس ردا لمذهبهم ولا ابطالا
لمعتقدهم بل هو نزاع معهم في امر لفظي لا حاصل في نفي ولا طائل في رد مع
ان ادعاء اعتبار الحدوث في مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يمكن
المناقشة في دليله والزامه بان قول العرب النار تحرق والثلج يبرد واحتمال
ذلك من قبيل المجاز خروج بالكلية عن قانون اللغة وبعد عن الانصاف
الواجب رعايته في المناظرة مع انه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم
كون الفعل معتبرا في مفهوم هذه الالفاظ وهو في محل المنع واستدلاله على
ان الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا حادثا توقف في حدوثه
على امرين احدهما ارادي والآخر غير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادي
مدفوع بانه ان اراد انه يضاف اليه فقط دون الآخر فممنوع فانه كما يقال يروي
السقاء كذلك يقال يروي الماء بل الثاني اشهر في الاستعمال واظهر عند العقل وان اراد

انه يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكره
من ان من ألقى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فبعد تسليمه
يجوز ان يكون ذلك لخصوصية القتل لا مطلقا وغاية ما يرجع اليه كلامه
ومنتهى مقصده ومرامه ادعاء التلبيس عليهم ولهم ان يقولوا نريد بالفاعل
المؤثر مطلقا باي وجه كان بارادة او بغير ارادة وبالفعل الاثر تارة
والتاثير اخرى سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم اولا وسواء كان التاثير
احداثا او ايجادا من غير سبق العدم فان كان وضع هذين اللفظين
في لغة العرب لما اردناه فهما حقيقتان فيما اردناه والا فمجازان واي فائدة
لنا في كون لفظ الفعل والفاعل حقيقة فيما اردناه من المعنى واي ضرر في مجازيتهما
بل لو لم يوضع هذان اللفظان لشيء اصلا لم يكن في ذلك ضرر لنا واي حاجة لنا
الى التلبيس في معتقدنا فانا نصرح جهارا بان المبدأ الاول موجب لا مختار وان
العالم قديم لا محدث بل ننادي منادين على اصواتنا ان الاختيار على الوجه الذي
يقول به المتكلمون نقص لا يليق بجناب كبريائه فاين قصد التلبيس والتدليس
ومحصول كلامه في الثالث اعني في استحالة كون العالم فعلا له تعالى على اصلهم شرط
مشترك بين الفاعل والفعل هو انهم زعموا ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه
وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركبا من مختلفات
فلا يتصور ان يكون فعلا له على اصلهم فان قالوا العالم بجملته ليس صادرا
عنه بغير واسطة بل الصادر عنه جوهر بسيط يعرف نفسه ومبدأه مسمى
في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل يصدر عنه عقل ثان
وعن ذلك ثالث وتكثر الموجودات بالتوسط قلنا فيلزم ان لا يكون في
العالم شيء واحد مركب من آحاد بل يكون الموجودات كلها آحادا لو ليس كذلك فان الجسم

عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما شيئا واحدا وليس
احدهما علة للاخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة ننقل الكلام الى تلك العلة
المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ الاول بسيط وفي المعلولات
مركب فلو لم ينته المعلول المركب الى علة بسيطة لم يتصور انتهاء سلسلة المعلولات
الى المبدأ الاول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم
ان لا يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء
او بتوسط الغير من العلل وذلك باطل لانا نعلم قطعا وجود موجودات لا تعلق
لبعضها ببعض ولا يخفى عليك ان ما ذكره من ان المبدأ الاول واحد من
جميع الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم
المركب من مختلفات فعلاله فانا اذا فرضنا مبدأ اول واحدا من جميع الوجوه
ولكن ليكن آ مثلا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب
معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج
وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج
رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني
عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر انه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين ان لا

يكون العالم المركب من المختلفات فعلاله غايته انه لا يكون جميعه فعلاله بلا
واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد
اعترف سابقا بان انا اذا القى انسانا آخر في النار فمات كان القاتل هو
الملقي وان كان بتوسط النار ولانه لا يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب
علة للآخر نعم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد لا يخلو عن وجوه
من الخلل كما عرفت الفصل السادس في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع
للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها قال الامام الغزالي رح
من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث
لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم
غير محتاج الى صانع فمذهبهم ايضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة
فهم مع قولهم بقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا بوضعه مناقض ولا يحتاج
فيه الى ابطال واقول ان اراد ان قدم العالم الشيخ بينا في معلوليته وكونه اثرا
للعلة فهم كيف وقد جوزه من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجد بعد ما لم
يوجد فهذا على تقدير تسليمه لا يضرهم لانهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى
حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة لوجوده لكونه ممكنا فان سموا تلك العلة صا نعا
فلا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم هذا قالوا في اثبات مبدأ
العالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يخلو من ان يكون ممكنا او واجبا
لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود
فهو ان كان واجبا يثبت المطلوب اذ لا بد من استناد الممكنات اليه دفعا للدور
او التسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لا علة ننقل الكلام اليها
فاما ان يدور او يتسلسل العلل الى غير النهاية او ينتهي الى موجود لا علة له والاول لانه

بلغ
الفصل السادس

باطلان فتعين الثالث ولا يجوز ان يكون ذلك الموجود جسما لان كل جسم
مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز ان يكون مركبا لان كل مركب يحتاج
الى علة ولا جزءا منه لان كلا من جزئي الجسم محتاج الى الآخر ولا نفسا ولا عقلا لان
الواجب واحد حق من جميع الوجوه وهما ليس كذلك فتعين ان يكون موجودا خارجا
عن جملة العالم علة لها وهو المطلوب واعترض عليه الامام الغزالي رح بوجهين احدهما
انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المبدأ شيئا من الافلاك وما ذكر من ان كل جسم مركب
والواجب ليس كذلك فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون لكل
علة علة الى غير النهاية واستحالة التسلسل لا تستتب على اصلهم اذ ليست تلك الاستحالة
ضرورية بلا خلاف والمعتمد من الادلة المذكورة لاستحالته برهان التطبيق
وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا اول لها وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها
واما المتكلمون فهم ينفون الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوزونها فلا ينتقض
بها على اصولهم واجيب عنه بان الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجتمعة في الوجود
فلا يتصور التطبيق بين اجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن
لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الاجمالي
فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الوجدان فلا جريان للدليل فيها فلا نقض
وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها
لوجودها معا وترتبها وضعا يجري فيها التطبيق ويتم البرهان فلذلك حكموا
ببطلانه فان قلت النقض بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه
ينتقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية التي لا نهاية لاعدادها عندهم مع
كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموا قلت لا نقض
بالنفوس الانسانية ايضا اذ ليس بينها ترتب بوجه لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها

البرهان المذكور اذ لا يلزم من كون الاولى من احدى الجملتين بازاء الاولى
من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة بازاء الثالثة وهكذا حتى يتم
التطبيق اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الجملة الاولى واعتبره بازاء
واحد من الجملة الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع
التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم والعقل ولقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة
وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الذهني الظلي عندهم
لكونها ثابتة معا في علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا في اتمام النقض على اصولهم
لا يقال لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني او لعلهم
لا يثبتون لها ترتبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها لانا نقول ليس
غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود الزامهم بانه لا يتم
على اصولهم فلا يثبت وجود المبدأ الاول على قوانينهم وهذا المقصود حاصل
لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل علم
المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي فيكون الحوادث المتعاقبة في الوجود
الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلية واما عدم الترتب
في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشيء اما اولا فلان الترتب
بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب ازمنتها بل بينها ترتب طبعي عندهم
لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم لا يقال الترتب الطبعي
بين الحوادث انما هو في الوجود الاصيل دون الظلي لانا نقول علم المبادي
العالية بالاشياء عندهم بسبب العلم بعللها وكل حادث جزء من علة حادث
آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتب

انما هي

الطبيعي بحسب الوجود الظلي ايضا واما ثانيا فلان عدم دخول الزمان في تلك
العلوم انما هو بحسب اوصافه الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال على معنى
ان علمها بالحوادث ليس من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليها لكنها تعلمها
با وقاتها الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتيب بحسب الاوقات فينتظم برهان
التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضا بها واما النفوس
الانسانية فزعم بعضهم ان بينها ترتيبا وضعا وطبعا فيجري فيها برهان التطبيق
فينتقض على اصولهم بها اما وضعا فبحسب ترتب اجزاء الزمان الواقعة هي
فيها واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب
الموقوف لمادة الابن وردّ الجريان باعتبار الترتيب الوضعي بان جميع الاحاد بوالد ح
لا ترتب فيها اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان
اخر وقد يحصل منها احاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور الترتب في الجميع
بمجرد ترتب اجزاء الزمان واما البعض منها فقد ترتب كنفس فهو مع نفوس
آبائه الى ما لا نهاية لها لكنها من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة
في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وبدونها لا يكون مترتبة وباعتبار الترتب
الطبيعي بان نفس الاب علة لحركات مخصوصة هي علل معدة لحصول مادة بل
الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن فيترتب ح سلسلة من نفس الاب وتلك ا
الحركات والبدن ونفس الابن وقد علم من تلك السلسلة بعض احادها اعني ا
الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق احادها بعضها على بعض لامتناع
انطباق الموجود على المعدوم والمعدوما بعضها على بعض واما الاحاد الباقية
فلا ترتب بينها لان الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك المعدومات فاذا انتفت

انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل كل منها موجود على حيالها من غير توقف
على اخر فلا ينطبق بعضها على بعض الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واعتبر
بازاء الآخر وقد عرفت عجزه عنها فان قيل للحكماء برهان قاطع على استحالة
التسلسل في العلل غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبدأ الاول للموجودات
وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن اخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا
اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يشذ عنها شيء منها لا شك انه ممكن لاحتياجه
الى اجزائه التي غيره فله علة لامكانه وتلك العلة لا يجوز ان يكون نفسه لامتناع
كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه واستحالته ضرورية ولا جزءه لان موجد
الكل هو موجد لكل جزء من اجزائه فيكون ذلك الجزء علة لنفسه وهو محال علت
فتعين ان يكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزءا من اجزاء
تلك السلسلة اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها لكان المجموع ايضا واقعا بغيرها
اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم يكن العلة الخارجة علة للمجموع
وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا بد
ان يكون علة لفرد منها اما استقلالا او بدون استقلال ولا يجوز ان يكون الفرد
المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير او المتوسط والا يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال او الزيادة في العلة
المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لان المفروض ان كل واحد من احاد
السلسلة علة مستقلة لاخر فتعين ان يكون فردا اخيرا من السلسلة فينقطع
به السلسلة قطعا قلنا نختار ان علة السلسلة جزؤها قوله موجد الكل جزء من موجد لكل ج
اجزائه ان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجدا بنفسه لكل جزء من اجزائه
ثم وان اراد ان موجد الكل يجب ان يكون موجد الكل جزء من اجزائه اما

المكنة

اما بنفسه او باجزائه فتم لا محذور فيه اذ يجوز ح ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير
النهاية علة للسلسلة وهو وان كان لامكانه محتاجا الى علة اخرى لكن تلك العلة جزء منه
وهو ما فوق المعلول الذي لا الى نهاية وهلم جرا وما يقال من ان المراد بالعلة في
تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا
اليه او الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا
بهذا المعنى وهو فاجوابه ان المعلوم لنا ان جميع كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له
من فاعل مستقل اما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء ذلك المركب لا
ويستند اليه او الى ما صدر عنه فهو انما يجب في مركب من احاد متناهية يستند
بعضها الى بعض واما المركب من الاحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها
الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزوم الفاعل
المستقل له بذلك المعنى مم ولم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى ان المركب لا يحتاج
الى فاعل خارج عنه وفيما ذكرناه م الاستقلال بهذا المعنى فان قلت اي جزء من السلسلة
نفرض علة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تاثير ذلك الجزء في السلسلة
بتحصيل ما تحته وتاثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزء
منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح قلت المحصل للسلسلة اولا وبالذات هو ما قبل
المعلول الاخير اذ به يحصل المعلول الاخير وتتم السلسلة واما علته فهو محصل له
اولا وبالذات او بواسطته محصل للسلسلة فيكون متعينا لكونه علة للسلسلة
من غير محذور هذا قال الامام الغزالي رح في رد الاستدلال الذي على استحالة التسلسل
في العلل لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده و
يراد بالممكن ما لوجوده علة فان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول
كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى ان ليس

له علة زائدة على ذاته خارجة عنه وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو
ليس بمفهوم فان قيل فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود
وهو محال قلنا ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم انه محال وهو
كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم و
آحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوايل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول
له بذوات الاوايل وصدق ذوات الاوايل على الاحاد ولم يصدق على المجموع
فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع ان له علة وليس كل ما صدق
على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه
بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه
قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن
اي له اول والمجموع عندهم ما ليس له اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها
وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من
هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال ويرجع
فرقهم الى التحكم المحض وهذا لفظه واقول هذا حشف كله اذ المراد بالممكن ما له علة
غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء كانت داخلة او خارجة فيكون الكل
ممكنا لاحتياجه الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول
وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الا ان نسبة تجويز الشبه به الى
الفلاسفة في غاية القبح قوله احاد الدورات حادثة ذوات اوايل والمجموع لا اول له
عندهم فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاوايل ليس بشيء اذ لم يقل احد بكون
مجموع الدورات قديما وكيف يستجيز العاقل ان يقول المجموع الذي احد اجزائه حصل
اليوم قديم لا اول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق

بعض اجزاء الجميع لا تحقق للجميع اصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع
الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل حركة حركة لا الى نهاية
ونوعها محفوظ بتعاقب الجزئيات لا الى نهاية لها فاين هذا من قدم الجميع مع حدوث
بعض اجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم ان يصدق على الكل الا انه ليس
يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الاحكام قد
يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما يستلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث
مما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع وهذا ضروري لا يصلح ان ينازع فيه

الفصل السابع في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تع

ولهم فيها مسلكان الاول انهم قالوا لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان كل
منهما واجب الوجود لذاته لان طبيعة واجب الوجود اما ان تقتضي لذاتها التعين
او لا تقتضي فان اقتضت كانت منحصرة في شخص لان الطبيعة المقتضية
للتشخص ان كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محال
وان لم تقتض لذاتها التعين يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره
فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير فلا يكون ما فرض واجب الوجود
واجبا ويرد على هذا المسلك انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان
يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول
اللازم الخارجي فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود
في فرد فان قلت حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في
مجرد الوجود بل في المقارن تختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود
فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة قلت ان اردت ان حقيقة واجب الوجود
ليس الا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فهم كيف وحقيقة الواجب عندهم غير

ثم الوجود

معقولة للبشر ولا ممكنة التعقل ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب
يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجود فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه
مفهوم الوجود حقايق متخالفة يقتضي كل منها تعينه فان الوجود الخاص الواجبي
الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لساير الوجودات
لا بمجرد التجرد والا نضياف الى الماهية فلم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه
الوجود المجرد حقايق متخالفة متميزة كل منها عن الاخر بذاتها المسلك الثاني
لهم هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين الاثنين لكان بينهما تمايز لامتناع
الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم
تركيب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز لان الوجوب نفس ماهية
الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا
واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود
والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز
بالتعين فيتركب خصوصية كل منهما من التعين والماهية وهو محال والا لم يكن
الواجب واجبا لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيرها قيل لم لا يجوز ان يكون
الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب واجيب بانه لو كان التعين
عارضا يكون معللا اما بالماهية او بلازمها او بامر منفصل وعلى الاولين
يلزم نوع الواجب وهو ينافي التعدد المفروض لان التعين اذا كان
معللا بالماهية او بلازمها يكون نوعها منحصرا في شخص والا يلزم تخلف
المعلول عن العلة وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافي لواجب الوجود وهذا
بالحقيقة اتمام للمسلك الثاني بالاول فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انه ان
اريد بكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم

امتياز

تركب هوية كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية
شخص جزئي يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الاشتراك فيه فلو لم يعتبر فيه
سوى الماهية الكلية شيء يتأتى به الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا
من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد يناقش في كون الاحتياج
في التعين الى امر منفصل منافيا لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج ج
في وجوده الى غيره والاحتياج في التعين لا ينافي ذلك ويجاب بان الوجود
لا يعرض الا للمتعين من حيث هو متعين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه فاذا
فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد
فلو علل ذلك التعين الزائد بامر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين
الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هف لا يقال لا يلزم من
عدم عروض الوجود الا للمتعين وزيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود
الى التعين لجواز ان يكون كل من التعين والوجود عارضا للامر من غير
احتياج احدهما الى الآخر لانا نقول التعين لا بد وان يدخل في موضوع الوجود
والا لم يكن الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض الشركة بين كثيرين
بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون
الوجود محتاجا الى التعين ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر
في موضوعه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياج الوجود
اليه والجواب عن المسلك الثاني انه ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود د
فلا نسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في
الخارج قطعا فكيف يكون نفس حقيقة الواجب وان اريد امر آخر
يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المط لجواز ان يكون ما يعرض له

له هذا المفهوم حقايق متخالفة يمتاز كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم
تركب فان قلت الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية للواجب
فمنعه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة قلت عدم كون
الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضروري لكونه مفهوما اعتباريا بالضرورة
فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساده ويمكن ان يقال في بيان وجه الغلط
فيه انه لو كان عارضا لها لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي
فيحتاج له الى علة فان قلت المفهومات الاعتبارية وان لم يحتج الى علة لثبوتها
في انفسها لكنها تحتاج اليها لثبوتها لمحالها ويتم الكلام به قلت ذاته وجوب خاص
يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق فيلزم تقدم ذاته
بالوجوب الذي هو نفسه على اتصافه بالوجوب الذي هو عارضه فلا تقدم للشيء على نفسه
كما ان ذاته وجود خاص مقتض للوجود المطلق الذي هو عارضه عندهم هذا
وقد يتوهم ان محصول المسلك الاول اما قياس استثنائي وضع فيه عين المقدم لينتج
عين التالي هكذا كلما كان الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضيا للتعين
كان التعدد ممتنعا لكن المقدم حق فالتالي مثله او اقتراني هكذا الوجوب الذي
هو نفس ماهية الواجب مقتض لتعينه وكل ماهية مقتضية لتعينها يمتنع تعدد افرادها
فالواجب يمتنع تعدد افراده وهذا يدل على ان التعين زائد على ماهية الواجب
مقتضية ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني من انه لا يزيد تعينه على ماهيته
فان جعلوا التعين زائدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعل عينه
لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق احدى مقدمتي القياس وضع المقدم
او الصغرى والجواب ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول
المسلك الاول ما ذكر حتى لا يصدق احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به

والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب مغالطة معارضة مح

بعارضه الذي هو الوجوب المطلق فيلزم تقدم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على اتصافه مح

نفس مح

بل محصوله هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب
نفس ماهيته وهو ظ بل كان زايدا عليه فلا بد ان يكون معللا اما بالماهية
او بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان الماهية المقتضية
لتعينها لا بد وان يكون نوعها منحصرا في شخص والا لزم تخلف مقتضى
الطبيعة عنها او بامر منفصل فيلزم احتياج واجب الوجود المتعين
الى امر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين
نفس الماهية لم يتعرض له المسلك الثالث هو انه لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منها تعين زايد على ماهيته ضرورة ان امتياز افراد طبيعة
واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زايد عليها فلا يخ اما ان يكون
بين التعين والوجوب لزوم اولا فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم
جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فانضمام اح الى الآخر يستدعي سببا فليس
ذلك السبب نفس الذات والا كان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول فتعين
ان يكون امرا خارجا فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون
شيء منهما واجبا هف وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين يكون اما
بكون اح علة للآخر او بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان بكون الوجوب
علة للتعين لزم خلاف الفرض لان التعين المعلول لازم غير متخلف
فلا يوجد الواجب بدونه وان كان بكون التعين علة للوجوب لزم كون
الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زايدا والا اي وان لم يجعل التعين
زايدا لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما بكونهما معلولي علة
ثالثة فان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان الطبيعة اذا

اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في شخصها لما تقدم وايضا لزم تقدم
الوجوب على نفسه لما عرفت وان كان امرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات
واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في اح
الى امر منفصل وهو ظ والجواب انا لا نسلم انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منها تعين زايد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب
امورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه
الواجب امورا متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير
احتياج الى تعين زايد ويكون تعين كل منها نفس ماهيته ويكون ماهية
كل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على
الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحققت ذلك
فيما سلف قال الامام الغزالي في المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان
نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود
لا يخ اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب
الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب
الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده لعلة بجهة
من الجهات وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو لعلة وليس
زيد انسانا لذاته والا ما كان عمرو انسانا بل لعلة جعله انسانا وقد جعل
ايضا عمرا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها
بالمادة معلول ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب
الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول و
ليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون

وقد يجاب عن هذا المسلك بان الماهية [illegible] التركيب من التشخص لان التركيب من الاجزاء العقلية [illegible] من الاجزاء الماهية والتشخص من الاجزاء العقلية للتشخص لا من الاجزاء الخارجية وامتناع هذا التركيب في حق الواجب ممنوع صح

واحدا سنى عبارته من غير تغيير واجاب بما محصله ان الوجوب امر سلبي لان معناه
كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة فالترديد بان علته اما الذات او غيره
ترديد فاسد بحسب الوضع بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات
فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان
كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعله لونا
فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون واقول ان اراد بما ذكره في الاستدلال
ما هو المفهوم من ظ عبارته من ان وجوب الوجود لو كان مقولا على
اثنين فان كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود
لذات ذلك المعين فلا يكون لغيره فظ البطلان فليس يوجد في كلامهم منه
عين ولا اثر الا هو مطابق لاصولهم وقواعدهم فلا يصح نسبته اليهم فان
القول بان واجب الوجود اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول
بان الطبيعتين المختلفتين لا تشتركان في لازم واحد ولم نر احدا
خالف في بطلانه بل الكل يتفقون على ان الامكان امر واحد تقتضيه طبايع
الماهيات المختلفة بذواتها من غير اشتراك في امر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا لا
لا يقال الوجوب عندهم امر واحد شخصي فلو كان ثابتا للشخص لذاته لم يتصور ثبوته
(للواجب ح)
لغيره فيثبت التوحيد بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء
الماهية نوعا ان لا يقتضي غيرها ذلك النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطبايع
المختلفة في لازم واحد انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي لانا نقول لو ثبت
كون الوجوب واحدا شخصيا لكفى في المطلب سواء كان نفس الماهية او وصفا لها
لامتناع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بموصوفين معا فلا
حاجة ح الى ان يقال اما لذاته او لغيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود لو كان

كان له فردان فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجود احد الفردين لذاته او وجوب
الوجود على معنى ان يكون نوع وجوب الوجود له يقتضي ان يكون خصوصية
ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون النوع وجوب الوجود فرد آخر والا لزم
تخلف مقتضى الذات عنها او لغيره وجوب الوجود بان لا يقتضي طبيعة وجوب
الوجود ان يكون خصوصية ذلك المعين كما ان الطبيعة الانسانية لا
تقتضي ان يكون خصوصية زيد فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود
معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون تشخص واجب الوجود وهذا محصل
(معلولا فلا يكون واجب الوجود ح)
ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب
اذ لو كان عارضا لجاز ان يكون المقتضي له هو ذات ذلك المعين فلا يلزم
كون ذلك المعين معلولا للغير ولجوابه الظاهر يقال لا نم كون وجوب الوجود
نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها فيجوز ان يكون ذوات مخالفة
يقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره
من ان الوجوب امر سلبي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية
الواجب فلا وجه لجعله امرا سلبيا وان منعه فذلك يكفي في الجواب لان الوجوب
اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب ذلك الفرد معللا
بالوجوب ان يكون ذلك الفرد ممكنا لجواز كونه معللا بحقيقة ذلك الفرد
فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم يحتج الى
علة تجعلها موجودة لعدميتها لكونها محتاجة اليها لثبوتها لموصوفاتها فقوله
(لكنها ح)
الترديد فاسد الوضع وقوله بل هذا الترديد لا يجري في بعض صفات الاثبات
فضلا عما يرجع الى السلب لعله لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي ح
في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفاتها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية

ظاهر الفساد

بموصوفاتها

فاحتياجها الى علة لثبوتها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من
انه لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا يكون
الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعله لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون
ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلونيته معلل بحقيقة السواد ولا يلزم
عدم ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين امور متخالفة
الحقايق وان جعل ذاتيا للسواد فلونية السواد معلل بفصله فانه منضم
الى اللون الذي هو جنسه ويجعله نوعا ويجعله ثابتا له فان تحصيل الجنس
نوعا وجعل الجنس ثابتا للنوع امران متلازمان سببهما فصل ذلك النوع
ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام
الفصل بل ذلك انما يكون اذا علل لونية السواد بعلة خارجة فان علة ثبوت
اللونية للسواد اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونية بانتفائها فلا يكون
السواد لونا في ذاته وذلك محال اما اذا كانت العلة داخلة فبانتفائها ينتفي
نفس السواد ولا يتقرر في حد ذاتها فلا يلزم ان لا يكون السواد لونا ونقول
ثبوت الجزء للكل مطلقا معلل بما يحصل الكل ويجمع الاجزاء وبانتفائه ينتفي الكل و
لا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزء للكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر
الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من ان ثبوت الذاتي
للذات لا يعلل محمول على انه لا يعلل بعلة خارجة عن علة الذات اذ لا يتصور
ان يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة للثبوت
اذ ليس ثبوت شيء لشيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى
يكون واجبا غير محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات للذات فليس بمعلل
اصلا اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا

لان ذا الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير هاهنا الا بحسب الاعتبار ٢

ريا وفي تقريره للمسلك الثاني ايضا قصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف
اي الامام الغزالي رح
الزوايد انه لو وجد واجبان لكانا اما متماثلين من كل وجه فيرتفع التعدد
والاثنينية او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض
خلافه او مشتركين في امر ومختلفين في اخر فيتركب كل منهما مما به الاشتراك و
ما به الامتياز فيلزم تركب الواجب وانت تعلم ان مجرد الاشتراك في امر
والاختلاف في اخر لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الاشتراك بعارض والاختلاف
بتمام ماهيتهما البسيطتين فلا بد في التزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك
بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الا ان يريد بالتركيب مجرد الكثرة
سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة كما يشعر به كلامه فيما
سيأتي لكنه لا يوافق تقرير القوم واعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان المبدأ
الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام
المقدارية الى الاجزاء المتوازية كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم
الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهيولى والصورة ولا بحسب الاجزاء
العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان و
فصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة
زايدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان
ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زايدا على ماهيته كما في الممكنات واما
كثرة اسمائه فباعتبار كثرة السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات
بوجه مثلا اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل له قديم
فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه اخرا
ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم

المقدارية ح

بانه جو

واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه لا علة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام
الغزالي رح ان بعض ماذكره من هذه الدعاوى يجوز اعتقاده لكن لا يثبت على اصولهم
فتعين عجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده وتبين فساده وتبين كل
واحد منها في مسئلة على حيالها ونحن نقتفي اثر الامام في ايراد كل منها على حيالها
الا انا نقدم مسئلة امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لابتناء مسئلة نفي الصفات
عليها ونبين ما هو الحق فيها بعون الله تع وتاييده ان شاء الله تع

الفصل الثامن

في ابطال ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد ذهب الحكماء الى ان البسيط الواحد
الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا كالواجب تع على رأيهم لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له
وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تع بصفات حقيقية والذي عولوا عليه
في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد
من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان الفاعل عند استجماع شرايطه و
وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية بل الفعل وجب وجود المفعول
به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب
وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه
فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق واجيب
بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا للمفعول دون القابل
اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء ضرورة احتياج المقبول
لامكانه الى الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو
اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق كما في قولنا

الفصل الثامن

قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود اي
نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار امر اخر معهما و
قد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون
المتبوع اي التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به
التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء اي حرارتها علة
للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مستقلا موجبا
لمقبوله لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس
النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن ان يكون موجبا لمقبوله او لا يمكن فاما
ان يراد به المعنى الثاني او الثالث فان اريد الثاني اعني التقييد يكون معنى الكلام
ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا لمقبوله وهو
في محل المنع الا ان ينضم اليه التجرد عن الفاعلية فلا يمكن ان يكون موجبا لمقبوله
فح يكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية
للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المنافاة بين القابلية والفاعلية وان اريد
المعنى الثالث فان اعتبر التعليل اولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى
ان صفة القابلية لا يكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فم ولا محذور
فيه وانما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول
في القابل اذ ح يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما
فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب اولا
ثم التعليل على معنى ان صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في
القابل فلا نم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في
القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان المقبول ان يكون سببا لعدم

ويقال ذات القابل
مقيدا بصفة القابلية
والتجرد عن الفاعلية
للقابلية حم

علمه

امكانه حتى يلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعها بسبب امتناع اجتماع لازميها

ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا ان اريد به

كما هو الظ ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح

ترتيب قوله فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه

من تلك الجهة وان اريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع فان قلت هب

ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل

سبب للوجوب فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم كون الذات الواحدة

من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالته قلت

الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من

كون المفهومين المتناقضين محمولين عليها مواطاة ان يحملا على تلك الذات

بالمواطاة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب

اصلا فيلزم التناقض وقولنا الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة اي ليس منشاء للوجوب

وليس المقصد الا ان القبول غير موجب فليتامل والله الموفق للسداد والهادي

الى سبيل الرشاد ثم ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان اريد ان القابل

لا يكون فاعلا اصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يدل عليه وان اريد ان الشيء

الواحد لا يكون قابلا لشيء و فاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم

ولا يضرنا لان المبدا الاول فيه جهات واعتبارات كما حققنا من قبل فيجوز ان

يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته و فاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية

فلا يثبت نفي الصفات الحقيقية عنه تع وهو المقصد من هذه المسئلة وقد يجاب

عن الدليل المذكور ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين

مختلفين يكون نسبة الفاعل الى المفعول في احد النوعين بالوجوب وفي الاخر بالا

مكان الخاص فلا يكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا المعنى النوع من

الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع ان يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا

فلا يتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك ان كل فاعل نظرا الى الفاعلية

المشتركة بين الفاعليتين يمكن ان يكون نسبته الى المفعول بالوجوب على معنى

ان الفاعلية المشتركة لا يمنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه

موجبا لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم الا ان يدعى ان اشتراك الفاعلية

بين الفاعليتين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما قدر مشترك يكون نسبة

الفاعل الى المفعول بامكان الوجوب نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يتمسك

لهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر

واحد من جهة واحدة لما مر وتجاب بانه ان القبول اثر ولو سلم فلا نسلم ان

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله الفصل التاسع

في ابطال مذهبهم في نفي الصفات ذهب الفلاسفة الى ان المبدا الاول ليس له

صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا وله صفة

وهما يتحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظ الكلام فانه ظ البطلان

لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه .. بداهة العقل

بل على معنى ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك

غير كافية في انكشاف الاشياء لك بل تحتاج فيه الى صفة العلم الذي يقوم بك

بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به

بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم بها وكذا

الحال في ساير صفاته ومرجعه اذا تحقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها

وثمراتها وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالي من ان العلم صفة وعرض

يستدعي موصوفا فالقول بان المبدا الاول في ذاته علم والحال انه قايم بنفسه كالقول
بان كلا من السواد والبياض قايم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام
صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والحيوة
وغيرها لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلبوا من المبدا الاول
القيام بنفسه وردوه الى حقايق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها
ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تع لو كان له صفة زايدة على
ذاته قايمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة
لامكانها فتلك العلة لا تخلو من ان يكون ذات المبدا الاول او غيره فان كان الاول ل
لزم كون الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها وانه مح وان كان
غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا مح والجواب انا نختار
ان ذات المبدا الاول علة لها ولكن لا نم لزوم كون الشي الواحد من جميع الوجوه
قابلا للصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدا الاول واحدا من جميع الوجوه
وهو مم فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم
فلا نم استحالة كون الشي الواحد من جميع الوجوه قابلا للصفة وفاعلا لها واما
ما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال ايضا على طريق البحث
دون التحقيق علتها غير المبدا الاول مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب
في صفته
الى غيره مم فان الدليل ما قام الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده
علتها صح
عن غيره واما استغنائه وعدم احتياجه في صفاته الى شي آخر فلم يدل عليه
حجة فان قلت صفته صفة كمال فلو احتاج في صفته الى غيره لزم استفادته
صفة الكمال من غيره قلت ما ذكرته عين الدعوى معبرا عنها بعبارة اخرى
وما الدليل عليها نعم لو احتاج في وجوده الى تلك الصفات لزم من استناده الى
ذاته

الى غيره احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن احتياج الذات في
وجوده الى شي من تلك الصفات مم وقد استدل لهم على امتناع كون صفاته تع زايدة
عليه قايمة به بانه لو كان صفاته زايدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك الصفات
فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته وجوابه ان
يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزومه مم
وان اريد في انكشاف الاشياء واحاطته فاللزوم م ولكن لا نم استحالة اللازم
فان الدليل ما دل الا على وجود موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع
ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه
الى صفات قايمة به فلم يتم حجة على امتناعه قال الامام الغزالي رح ان لهم مسلكين
في امتناع كون صفاته زايدة عليه احدهما انه لو كان له صفة زايدة على ذاته
فاما ان يستغني كل منهما عن الاخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج
احد الى الآخر دون العكس والاول يستلزم تعدد الواجب وهو مح والثاني
ان لا يكون شي منهما واجبا وهو خلاف الغرض والثالث ان يكون احدهما هو
ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط
ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب الوجود
بسبب وهو ايضا مح وثانيهما انه لو كان له صفة زايدة على ذاته يكون تلك الصفة
تابعة للذات وكان الذات سببا لها وكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود
وقال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغيير عبارة واجاب عن المسلك الاول
بوجهين احدهما على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق
اعني صح
محصول الاول هو انكم ابطلتم القسم الاول واستغناء كل من الموصوف والصفة
عن الآخر بلزوم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع

تعدد على ان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن
الواجب بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاثبات نفي الكثرة بحسب الذات والصفة
بامتناع تعدد الواجب دور ومحصول الكلام هو انا نختار ان الذات في قوامه
غير محتاج الى الصفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا يكون واجب الوجود
قلنا ان اردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية فلا نم ان الصفة
لو احتاجت الى الموصوف يلزم ان لا يكون واجب الوجود فلم لا يجوز ان
يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل
لها وان اردتم بواجب الوجود ان لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلمنا
ان الصفة لا يكون واجب الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فلا تحيل
لذلك والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل
بفاعل له صفات لا فاعل له ولصفاته وهو محل لصفاته وليس له محل قابل واجاب
عن الكل بانه ان اريد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات
علة فاعلية لها وانها معلولة للذات فممنوع فان ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلومنا
وان اريد ان الذات محل وان الصفة تقوم به قيام الصفات بالموصوفات فمسلم
ولكن لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان يكون قديمة قائمة بالذات
من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا يكون واجبة الوجود بالمعنى المراد
واما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الاخير فلا دليل على استحالته هذا ما
ذكره فان قيل ان اراد بقوله في المسلك الاول فيؤدي الى ان يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان الذات الموصوفة تكون محتاجة الى علة خارجة لكون
صفتها معلولة لها فعدم لزومه مما ذكر سابقا ظاهر اذ لم يلزم منه الا ان يكون
الصفة معلولة محتاجة الى علة واما ان تلك العلة هي غير الذات حتى يلزم احتياج

فلا يلزم ارتباط الواجب بسبب

احتياج الذات اليها في صفاتها فلم يلزم قط بل اللازم احد الامرين اما
كون القابل فاعلا او كون الذات محتاجا الى علة خارجة في صفتها كما قررناه
فيما سبق وان اراد ان واجب الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبطا الى
العلة ومحتاجا اليها فظاهر الفساد اذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة
على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفعوا ذلك الاحتمال بلزوم المح
الذي هو كون الواجب معلولا قلنا المحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل الكاتبي
على احد اللازمين لظهور استحالة الاخر في زعمهم وعليه ينبغي ان يحمل كلامه
في الدليل الثاني فليتامل في تطبيق عبارته على هذا المعنى ثم اعلم ان ما ذكره
في جوابه الاول عن المسلك الاول بان مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا
بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فاثباته بها دور غير
موجه لان مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر نقلة لها دليلين نقلا عن
الحكماء احدهما مبني على نفي الكثرة والاخر غير مبني عليه فالقول بانها لا تتم الا بالبناء
على نفي الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبني على نفي الكثرة محصله على ما ذكره المحققون
هو ان الوجوب نفس الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين
فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو ح فيبنى
التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف
نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد الذي يتوقف على نفي الكثرة
بحسب الاجزاء فلا دور اصلا اللهم الا ان يريد بالتركيب في دليل التوحيد
مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة من غير بناء
لذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذلك لا يلايم كلام الحكماء في كتبهم
ولا كلام النقلة عنهم واما جوابه التحقيقي فمبناه على ان علة الحاجة الى المؤثر

الحدوث لا الامكان على ما هو راى قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا او صفة لا يحتاج
الى موثر ولا يلتبس عليك بعد تاملك ان الشى اذا كان محتاجا الى قابل فى وجوده فهو من
حيث هو هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هى هى كان الوجود والعدم
بالنظر اليها متساويين والا فان كان احد الطرفين اولى به لذاته فان امتنع الطرف
الاخر بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته كان الطرف الاول لذاته واجبا فيكون
ذاته من حيث هى هى مستقلا فى وجوده وليس كذلك وان لم يمتنع الطرف الاخر جاز
وقوعه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف اولوية الطرف الاول على انتفاء سبب
الطرف الاخر لان اولوية احدهما منافية لاولوية الاخر سواء تعدد السبب
او اتحد فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع
انضمام عدم سبب الطرف الاخر والمفروض خلافه واذا كان الطرفان
متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل فى رجحان احد طرفيه على الاخر
فان ضرورة العقل حاكمة بان ترجح احد المتساويين على الاخر يحتاج الى مرجح
خارج عن ذاته فان قلت اللازم من تساوى الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج
الى امر به يترجح احد المتساويين على الاخر ومن اين يلزم ان يكون ذلك المرجح
فاعلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا او محلا قابلا قلت احتياج احد
المتساويين فى الوقوع الى فاعل يوقعه ضرورى حاصل فى اوائل العقول غايته
ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل ذاته والامر الخارجى الذى هو القابل او
غيره شرطا فى تاثير ذاته فى وجوده لكن من قال بان مرتبة الوجود مقدم على
مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجادا لنفسه او لغيره لم يجوز ان يكون ذاته
فاعلا والا لتقدم عليه بالوجود فيتقدم على نفسه ومن لم يقل به بل جوز ان يكون
الذات من حيث هى هى فاعلة لوجودها يلزمه تجويز ذلك فى جميع الممكنات فلا يثبت ح كونه

كون الواجب تع فاعلا لوجود ح الاشياء فليتامل واما جوابه عن المسلك الثانى
فمحصوله راجع الى جوابه التحقيقى عن المسلك الاول من تجويز كون الصفة القديمة
مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بانه اذا
انضم ذاتا وصفة وحلولا للصفة فى الذات كان هناك تركيب وكل تركيب يحتاج
الى مركب ولذلك لم يجز ان يكون المبدا الاول جسما واجاب بان قول القائل كل
تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الاول موجود
و قديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفته
ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الاول جسما انما هو
بكون الجسم حادثا هذا ولا يخفى عليك بعد تاملك ان الوجود اذا لم يكن عارضا
للماهية كما ذهب اليه الحكماء فى وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص
الامكان واما اذا كان الوجود زايدا على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بانه
لا بد فى اتصاف الماهية به من فاعل اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون فى الواجب
او غيره كما فى الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج الى شى اصلا كالوجود الغير
العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب
سواء كان الذات او غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج فى وجودها الى فاعل كما
تحققته من قبل ثم ان الحكماء لما ذهبوا الى ان المبدا الاول جلت عظمته لا يجوز
ان يكون له صفات موجودة زايدة على ذاته قايمة به مع انهم يذكرون انه مبدا
اول موجود وواحد وقديم وباق وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول
ومريد وقادر وحى زعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شى
اليه واضافة الى شى او سلب شى عنه والسلب لا يوجب كثرة فى ذات المسلوب
ولا الاضافة يوجب كثرة فانه اذا قيل له مبدا فهو اشارة الى ان وجود غيره

صح م

فلا يتصور قيام صفة بذات من غير ان يكون ذلك القيام معللا بشى من ذات او غيرها م

وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات
بعده واذا قيل موجود فمعناه انه وجود محض ليس له عروض للمهية واذا قيل
قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم
عنه آخرا واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبدا لغيره
فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود برئ
عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء اذا ادرك
بصورة كانت تلك الصورة عقلا اي تعقلا وادراكا واذا ادرك بذاته
كانت تلك الذات اي بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته
المجردة عن المادة [illegible] لحقها انه مهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل
معقول فمعناه ان هويته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول
هو الذي مهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له مهية مجردة لشيء وليس في
شرط هذا الشيء ان يكون هو هو او آخر بل شيء مطلق اعم من هو او غيره
فالاول باعتبار ان له مهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان مهيته المجردة لشيء فهو
معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له مهية مجردة التي لشيء هو ذاته
ومعقول بان مهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تامل قليلا علم ان العاقل
يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو
فقد تبين ان كونه عاقلا او معقولا لا يوجب فيه كثرة البتة واذا قيل له
قادر فنعني به انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهو يعني المشابة اذ ليس
من شرط ذلك انه لابد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان
علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد لقتل لا يشترط في صدق هذا
المتصل صدق جزئيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها فكل ما هو مريد له فهو

فهو كاين وما ليس مريدا له فغير كاين والذي هو مريد له لو لم يكن مريدا له
لما كان وما لا يريد لو اراده لكان واذا قيل مريد فنعني به انه عالم بما
صدر عنه وليس كارها له فيكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة
ايضا راجعة الى الذات لانا نعتقد فيما يصدر عنا الى تحريك [illegible] البدنية
كاليد والرجل وغيرها ونعتقد في ذلك التحريك الى قوة تكون مبداء له
وهذه القوة هي المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى
شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل
ما يحصل منه الى امر زايد على ذاته كما في حقنا وكذلك امثلة فينا يناسبه
لا من كل وجه وهو انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة بعض الاعضاء
وتتصور امرا يتبعه تغير وجهك وتتصور امرا يسر [illegible] الشهوة والشوق
وليس سبب ما ذكر من الامور الا التصور من استعمال آلة واذا قيل له حي
لم يرد به الا انه عالم يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الحي هو الفعال
الدراك فاحد الامرين المعتبرين في الحي هو الفعل والايجاد وهو اضافة
الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زايد عليه كما علمت فلا يكون
حيوته زايدا على ذاته ايضا اذا عرفت وتاملت ما ذكرناه امكنك ان ترجع
سائر ما يطلق عليه تعالى الى نفس الذات او الاضافة او السلب فلا نطول الكلام
بتفصيلها قال الامام الغزالي من قال منهم بان الاول تعالى يعلم غيره كما يعلم
ذاته كالشيخ ابي علي وغيره من محققيهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ
لا يشك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يعقد علمه بذاته
مع انتفاء علمه بغيره فلو كان احدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود احد
دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن

شيئان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين
علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة واما من قال منهم
بان المبداء الاول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا
فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي يستنكف متاخروهم عن نفرتها حيث يلزمهم
تفضيل معلولاته عليه تع اذ لا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان
والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه وغيره والاول
لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملائكة
بل البهائم مع شعورها بنفسها يعرف امورا اخر سواها لم يتخلصوا ايضا
عن الكثرة لولا انهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة و
وان قالوا يكون عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق بينهم وبين قائل
بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في
حاله هو فيها غافل عن ذاته ثم يزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره
بذاته غير ذاته لا محالة والقول بان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ
عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغيرية لا يعرف بالطريان
والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرأ على الشيء اذا قارن الشيء لم يصر
هو وهم يحتج على كونه غيرا فلان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه
بذاته عين ذاته فان الوهم يتبع لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو
الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على
مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم ان لو علم حقيقتها ثم امكن توهم انتفاء
احدهما مع ثبوت الاخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشيء واحد لوازم مختلفة
غير متنافية صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء

وغيره الشيء صح

فحصل ان الشيء منهم ثبت
ما صدق عليه احدهما
ما صدق عليه
مع امتياز ما صدق عليه
الاخر

الشيء بحقيقته ولا يصدق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق
عليه الاخر مع ان ما صدق عليه شيء واحد في نفس الامر والحق ان من قال
منهم بانه تع يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلول له
وحاضر عنده من غير اخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبداء الاول باعتبار العلم
بذاته والعلم بغيره واما الشيخ ابو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى ان
علمه بذاته علم حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة
في علمه تع بغيره ويلزمه ايضا القول بكون الشيء قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى امر
واحد والقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة وبانه تع لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء وقد
ما وهم القائلون بنفي العلم عنه تع وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني واما الذين قالوا بانه تع لا يعلم غيره تعالى عن قول
المبطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رح
لاستلزامه تفضيل معلولاته عليه تع الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تع لان علم الشيء
بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس يغفل الانسان
عن وجود ذاته اصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بامور اخر فيظن
انه غافل عن نفسه وليس بغافل واما قوله فان الوهم يتبع لتقدير الذات ثم
طريان الشعور فحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد
عرفت ما فيه الفصل العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم
بالجنس والفصل قالوا المبداء الاول لا يجوز ان يتركب بحسب العقل من جنس
وفصل واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من

بنفي العلم عنه صح

الفصل العاشر

من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك للممكنات في كونه موجودا و
والمعقول في المبدائية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته
للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن مهيته لازم له والمبدائية
التامة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارج عن ذاته واما الوجود الخاص الواجبي
فهو عين مهية الواجب ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة للاشتراك بينها الا
في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم لها واما الجوهرية فالمحققون منهم
على انه ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد من
الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لزم من العلم بجوهرية الشيء
العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه مهية اذا وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم مهية
يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي فلا يكون معنى
الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة لاصول
الاسلام الا انه لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الامام حجة الاسلام
الغزالي فاقتفينا اثره والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان
الاول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا سواء كان
من اجزاء متباينة في الخارج او من اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه
لو تركب الواجب من اجزاء متمايزة في الذهن او في الخارج لاحتاج الواجب
لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع اجزاء الشيء وان كان
نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر
عن الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه
ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون

كون الواجب ممكنا وجوابه ان يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء
للمهية الا ان العقل ينتزع من نفس الذات البسيط مع قطع النظر عن عوارضها
بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات وان كانت متغايرة في
الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا الا انها صور لشيء واحد في حد ذاته بسيط
لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز ان يؤخذ من ذاته بدون
اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فان اريد باحتياجه الى
الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نم استحالته واستلزامه للامكان وان
اريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه فان قلت الادلة الدالة على
الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين المهية الخارجية فيكون
المهية الواجبية على تقدير تركبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد
نفسها من امرين محتاجة الى كل واحد منهما ويعود المحذور قلت الاجزاء
العقلية متحدة بحسب الخارج مهية ووجودا والا فاما ان تختلف مهية و
تتحد وجودا او تختلف في المهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود
الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة وان
قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محالان لا يقال
لا نم انه ان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون الجزء وانما لزم ذلك لو لم يكن
ساريا في الاجزاء لانا نقول الوجود الحاصل في احد الجزئين غير الوجود الحاصل
في الاخر فيتعدد الوجود فيرجع الى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم ان يمتنع حمل
احدهما على الآخر بهو هو لان الامور المتمايزة بحسب الخارج في المهية و
الوجود يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطاة فان فرض بينها اتحاد ارتباط
امكن فالمهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين

متعددة يتعقل بها
يسمى احدها جنسا والاخر
فصلا وتسمى المفهومات صح

الجزئين

فباعتبار الوجود الخارجي لا تركيب فيها اصلا فذاته البسيط كافية في وجودها
الخارجي من غير اعتبار امر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة
وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذي هو جزؤها كما يحتاج الى
المحل والفاعل المفيض لوجودها في ذلك المحل ولا نسلم استلزامه للامكان ومنافاته
للوجوب الذاتي والحاصل ان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا لا بحسب الخارج
لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل فصّله العقل الى مفهومين
متغايرين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود
الخارجي فيكون البساطة لازمة للمهية بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب
بحسب الوجود الذهني فلا يكون المهية مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة
الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم
استحالته واستلزامه للامكان المشكل الثالث ان واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في مهيته لان كل مهية مما سوى الواجب مقتضية لامكان
الوجود فلو شارك الواجب غيره في مهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل الى فصل
يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل وجوابه ان ما ذكر مبني على ان
لا يكون في الوجود واجبان والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير
مقتض لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي
فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا ان ما ذكروا من الادلة على الوحدانية
غير تام فلا يتم ما يبتني عليه ايضا فالتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا
الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكروا ثم لا نسلم ان عدم
مشاركته لشيء من الاشياء في مهيته يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له

له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل
فيكون له فصل يتميز به عن ساير الانواع التي في العقل من غير لزوم
ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وههنا موضع
تامل وهو ان المهية الجنسية اذا اقتضى وجوب الوجود فهل يجوز ان
لا يوجد في الخارج بعض انواعه اولا فليتامل وايضا ما ذكر من الدليل
على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل
على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على
امتناع تركب المهية مطلقا من امرين متساويين غير تام كما علم في موضعه
وقد يجاب بان قولكم كل مهية مما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود
ان اريد به كل مهية نوعية بسيطة مما سواه فمسلم انه يقتضي امكان الوجود
وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك المهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان
المراد المهية اعم من ان يكون نوعية وجنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون
للواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب وممكن آخر ومهية ذلك الجنس
من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوبه بل ان انضم اليها فصل
الواجب صار واجبا وان انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث
لان كل مفهوم سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية اذا التفت اليه
من حيث هو مع قطع النظر عما يغايره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء
تاما اولا والاول الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما اولا والاول
الممتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا تخرج عنها اصلا والطبيعة
الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان تقتضي وجودها اقتضاء تاما والا فعند
اتحادها مع المهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء فيلزم

كون الممكن واجبا اولا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام
الغزالي رح عنهم لبيان هذا المطلب ما تفصيله ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض كتبه
من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان
يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون
المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها لكنه للمجتمع ولا للباقي الاجزاء وجود دونه لا يصح ج
فالم يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء الاخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود
هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود فما
للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شيء منها بواجب الوجود
فيكون كل منها ممكنا ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما دل على انقطاع
سلسلة الممكنات بموجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود
مركبا من جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى شيء اصلا ويكون المجتمع منهما
محتاجا الى كل منهما في تقومه من غير احتياج الى فاعل يوجده فان اريد بواجب
الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نم
انه لا يكون واجب الوجود وان اريد ما لا يحتاج الى شيء اصلا سواء كان
جزءا مقوما او غيره فنم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان
ما دل الا على منقطع السلسلة لا يكون محتاجا الى الفاعل ولا ضير بعدم كونه واجبا
بالمعنى الآخر ورده الامام الرازي بانه اما ان يكون شيء من الجزئين مفتقرا
الى الآخر او لا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه
وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون جزء الشيء واحد له وحدة حقيقية ضرورة
ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا يتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء
الواجب ليست اجزاء له هف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض
الاول م

للبعض الآخر ومحل ما هو معلول منها كان ممكنا لذاته فلا يكون المركب واجبا
بل الواجب الجزء الآخر فان قلت لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الجزئين مفتقرا
الى الآخر ويكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منها ماهية واحدة
وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر في تركب الماهية الحقيقية الواحدة قلت
ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتشخصه كان
المركب واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما ج
فان كان بين الاجزاء احتياج في احدها ذكر كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل بعضها ج
قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والا لم يكن الواجب الذات له وحدة حقيقية
مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يتحقق الا العلة الموجبة يكون
اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف ما اتفق بل من حيث
تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة والهيولى
وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث
كذلك فلا تلازم بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر فيلزم تعلق بهم
على تقدير التلازم بينهما اما كون احد الجزئين معلولا للآخر او كونهما معلولين
لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ورد بان دوام تعلق
كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر ح
ومن اين يلزم ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة ثالثة مقتضية
للتعلق بينهما ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير
توقف لاحدهما على الآخر ولا لاحد ثالث خارج عنهما ثم قال الامام الغزالي رح لاحد منهما م
الجوهرية والوجود والمبدائية وان لم يكن كله رح لانها ليست مقولة في جواب
ما هو لكن الواجب رح عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي

للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة عن اللوازم بالذات بل هي
حقيقة جنسية وهذه الحقيقة الجنسية مشتركة بين الاول وساير العقول ولا يمكن
ان لا يباينها بشيء آخر لامتناع الاثنينية بدون المباينة فلا بد اذن من فصل
به يتميز عن ساير العقول فيلزم التركيب قال والدليل عليه ان العقول التي هي
معلولة انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك
وكذلك الاول مع تشاركه جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير
الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك ان
العقلية مآلها التجرد عن المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الاول مع خارج
عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومة لذات
المبدا الاول ولا لذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز
بالفصول فيلزم التركيب واما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا
للجواهر لكنهم منعوا كون المبدا الاول جوهرا فلا يلزمهم تركيبه بخلاف العقول
فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهبوا الى ان الجوهر ليس
بجنس والعقول بسيطة وتباين بعضها عن بعض بذواتها المختلفة لا بالفصول

الفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته

وهذه الدعوى ايضا لا تخالف اصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين
من متاخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود
الواجب لو كان زايدا على ماهيته لكان قايما بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو
قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا الى الغير والمفتقر الى الغير
ممكن وكل ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها
لا جايز ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز ان تكون علة لبعض صفاتها

الفصل الحادي عشر

جايز ان يكون ... غيره ... افتقار الواجب في وجوده ... الاول

ثبوتها لكن لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها اذ المؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم
عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها
بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه
لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام اليه فكان
للشيء وجودات لا نهاية لها وهو ايضا محال ويلزم ايضا ثبوت المحال على تقدير
عدمه لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدم بالوجود
لا يكون زايدا عليها والا لم يكن الجميع جميعا بل عينها واجيب بوجوه احدها
ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية
الموجودة بل زيادته عليها في الاذهان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية
فلا علة له في الاعيان لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم ما ذكر من المحذور ورد هذا
الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية عينية لكن للماهية اتصاف به
بحسب نفس الامر فهو ان لم يحتج الى علة موجدة له لكونه من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار
اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار الماهية الواجبة في اتصافها
بالوجود الى امر خارج عن ذاته او عينها فيلزم تقدمها على وجودها
بالوجود الثاني ذات الواجب من حيث هي لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شان العلة
ان ترجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان
متساويان فاي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته
وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك
اقتضاء وتاثيرا لانا نقول الاتصاف ليس مما يتصور ان يستغني عما عداه

بالكلية حتى يتصور ان يكون واجبا نظرا الى نفسه فرضه احتياجه الى موصوف
وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جايزا حصوله ولا حصوله فلابد في ترجيح
احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات او غيرها فيلزم احد المحذورين
قطعا وثانيها ما ذكره الامام الرازي ره وهو انا لا نم ان علة الوجود يجب
ان يكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول
واما ان هذا التقدم بالوجود فمم لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي علة
لوجودها فتتقدم عليه ذاتا لا وجودا اولا ترى ان ماهيات الممكنات علل قابلية
لوجوداتها مع انها لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم وجود الشيء قبل وجوده
واذا كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون الحال في العلة
الفاعلية ايضا كذلك فان قيل اذا جوزتم ان يؤثر ماهية قبل الوجود في وجود
نفسها فلم لا يجوز ان يؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وح
لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود المؤثر قلنا ضرورة العقل فارقة
بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره
بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه ورد هذا الجواب ايضا بان الفاعل
للوجود لابد ان يلاحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظه افادة
الوجود لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا
يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه.
فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها واما العلة
القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لابد وان يلاحظ العقل له
الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظه مستفادة الوجود وذلك لان استفادة
الحاصل محال كتحصيل فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ويتقدم عليه بالوجود

بالوجود مفروض ثم قال الامام الرازي معترضا على الشيخ انه قد جوز ان يكون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فالماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات
نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز تقدمها على تلك الصفة بالوجود ان يكون ح
والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه سلم الشيخ ان العلة
هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود وجوابه
ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي هي يكون سببا لصفة من صفاته بل قال
يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة
اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه
دلالة على ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود يكون سببا لصفة بل
الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي بلا اعتبار الوجود لا يكون سببا
لشيء فلا يجوز ان يكون سببا لوجودها والا لتقدم على الوجود بالوجود ويجوز
ان يكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببيتها لها محذور وما يقال
من ان الماهية من حيث هي هي يمكن ان يكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة
للزوجية مثلا فهو لان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها
مطلقا خارجا وذهنا متصفة بصفة او علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون
لوجودها بوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلية اصلا غير معقول نعم قد
لا يكون لخصوصية احد الوجودين مدخل في اتصافها بها ومثل ذلك يسمى لوازم هذه الصفات ح
الماهيات كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا
واما اتصافها بالزوجية معراة عن الوجودين فكلا وثالثها ما ذكره الامام

الغزالی و محصوله منع کون وجود الواجب علی تقدیر زیادته و قیامه بالمهیه محتاجا الی فاعل موثر بناء علی انه ازلی والازلی لا یحتاج الی فاعل موثر فان عنوا بالممکن والمعلول ان له علة فاعلیه فلا نم ذلک وان عنوا غیره فلا نم ولا استحالة فیه اذ الدلیل لم یدل الا علی قطع تس العلل و قطعه یحصل بحقیقة موجود یکون وجودها زایدا علی ذاته ثم قال فان قیل فیکون المهیه سببا للوجود الذی هو تابع له قلنا المهیه فی الاشیاء الحادثة لا یکون سببا للوجود فکیف فی القدیم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا یستغنی عنه فلیکن کذلک ولا استحالة فیه انما الاستحالة فی تس العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلکم لم یعرف استحالته فلابد من برهان علی استحالته وانت قد عرفت مما قدمناه فی المباحث السابقة ان کل وصف فهو فی نفسه مع قطع النظر عن غیره لا استقلال له وکل ما کان کذلک کان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر الیه علی السواء فیحتاج الی فاعل یحصله فی نفسه سواء کان قدیما او حادثا فان قلت الوجود امر اعتباری لا تحقق له فی الاعیان حتی یکون طرفا حصوله ولا حصوله متساویین نظرا الی ذاته فیحتاج الی فاعل قلت هو وان لم یحتج فی وجوده الی فاعل لعدمیته لکن حصوله للمهیه واتصاف المهیه به لیس بحیث یستغنی عن محصله لا علی معنی ان یجعل الاتصاف موجودا بل علی معنی ان یجعل المهیه متصفة بالوجود فان قلت اذا اتصف المهیه بالوجود بعد ان لم یکن متصفة به احتاجت فی ذلک الاتصاف الی فاعل یجعلها متصفة به واما اذا لم تزل متصفة به فلا نم الاحتیاج الی فاعل قلت نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف الشیء بالشیء لم یکن موجودا او حادثا بعد ان لم یکن لابد فیه من امر یجعل الذات متصفة بالصفة هو اما الذات او غیره ومنعه یعد مکابرة وقوله الدلیل لم یدل الا علی قطع تس العلل

وان لم ح

العلل و قطعه یحصل بحقیقة موجود یکون وجودها زایدا علیها قلنا نم لابد من ان برهان قطع التس یدل علی عدم زیادة الوجود بل ینبغی ثبوته بنظر ثان بعد اثبات منقطع للسلسلة بان یقال لابد ان یکون وجود ذلک المنقطع عین مهیته والا لاحتاج الی علة موجبة للاتصاف به اما الذات فیتقدم علی وجودها بالوجود او غیرها فلا یکون منقطعا للسلسلة وقوله المهیه فی الاشیاء الحادثة لا یکون سببا للوجود فکیف فی القدیم ان عنوا بالسبب الفاعل قلنا الاشیاء الحادثة یستند وجودها الی مبدا اول فتعین استناده الی ذاته علی تقدیر زیادته علی انهم لا یجزمون باستناده الی ذاته حتی یقال لهم ذلک بل یوردون ذلک علی سبیل الترديد والاحتمال علی ابطاله ثم قال بعد الزامالهم الوجود بلا مهیه وحقیقة غیر معقول وکما لا یعقل عدم مرسل الا بالاضافة الی موجود یقدر عدمه فلا یعقل وجود مرسل الا بالقیاس الی حقیقة معینة لا سیما اذا تعین ذاتا واحدة فکیف یتعین واحدا متمیزا عن غیره بالمعنی ولا حقیقة له فان نفی المهیه نفی للحقیقة واذا نفی حقیقة الموجود لم یعقل الوجود والدلیل انه لو کان هذا معقولا لجاز ان یکون فی المعلولات وجود لا حقیقة له یشارک الاول فی کونه لا حقیقة له ویباینه فی ان له علة والاول لا علة له وهل له سبب الا انه غیر معقول فی نفسه وما لا یعقل فی نفسه فان یبقی له علة لا یصیر معقولا وما یعقل فبان یقدر له علة لا یخرج عن کونه معقولا وفیه بحث لان ما لا یعقل الا مضافا الی شیء آخر هو الوجود المطلق وحقیقته العارضة للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل ایاه بحیث لا یلاحظ معه شیئا آخر ولو بوجه اجمالی ممتنعة واما الوجود الخاص الواجبی الذی هو نفس الحقیقة الواجبیة عندهم ومخالفة بالحقیقة عندهم لسایر الوجودات الخاصة ومعروضة للوجود المطلق فلا نم انه لا یعقل

وجوداتها

الی المبدا قدیم بخلاف العبارات
الاول فان وجوده لا یجوز
استناده الی غیره والا لم یکن ح

الا مضافا الى شئ آخر هو حقيقته وماهيته هو عين الحقيقة الواجبية وكيف يحكم
بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض
اضافية او سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا
بالاضافة الى شئ لا يستلزم كون معروضه كذلك وايضا الوجود المطلق العارض
للوجود الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكن لا يستدعي
ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي امرا موجودا فقط
سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما في الواجب او ماهية معروضة
للوجود الخاص كما في الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجبي
موجودا بنفسه وغير عارض لماهية كون الوجود الخاص الممكن كذلك لانهما
حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام وبكونه مخالفا بذاته
المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها يتميز عنها بذاته المخصوصة
لا بالعروض كما في العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه لا ذات ولا حقيقة
له اصلا لئلا يتصور تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده الخاص موجود
بنفسه وهو حقيقته المخصوصة وبه يتعين ويتميز عن جميع ما عداه بخلاف
وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي ممتنعة الوجود في الخارج
وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر قوله والدليل عليه ان هذا لو كان
معقولا لجاز ان يكون في المعلولات ايضا وجود لا حقيقة له قلنا يجوز ان يكون
عدم كونه في المعلولات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه
فلا يكون معلولا لا لكونه غير معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام
اخترع في اثبات ان واجب الوجود لا يحلله الذهن الى ماهية ووجود مسلكا
آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له

ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها وراء
ما وقع من الجزئي اذ لو لم يمكن لكان اما ممتنعا لذاته او واجبا لذاته لا سبيل
الى الامتناع والا لكان الجزئي الواقع المشارك له في ذاته ممتنعا ايضا
باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هف واذا كان ما لم يقع
من جزئياتها ممكنة بنفس الماهية فما وقع يجب ان يكون ممكنا ايضا باعتبار
ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته
ولا شك في استحالته فان قيل كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود
بحيث يفصله العقل الى امرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شئ اصلا
وهذا المسلك ايضا مردود اذ للقائل ان يقول لا نسلم ان الواجب لو انقسم
في الذهن الى وجود وماهية لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انقسامه
في العقل الى الوجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل التعدد بوجه اصلا
متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير ان يكون قابلا للاشتراك بين
الجزئيات وايضا فان الذي ابطل به ان يكون له ماهية وراء الوجود في الخارج
هو بعينه يبطل ان يكون ماهيته هي الوجود لا غير لان الوجود ايضا كلي
فلا جزئيات لو وجب ما وقع منها لكن ما لم يقع فكان الواجب الواقع
ممكنا ايضا لمشاركته للباقي في الماهية وذلك محال ورد هذا الاخير بان
الوجود الواجبي لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المعروضة
للوجود في الذهن اما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا لانضمام
خصوصيات توجب تكثر الجزئيات واما الثاني فلان كلا منهما فصله الذهن الى وجود
وماهية فهو ليس مما يقبل العروض بما هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان
يكون واقعا تحت مقولة من المقولات كما عرف من الحصر فيما هو من مقولة فيها

ولا سبيل الى الحمل الوجوب ايضا والا لوقع الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هف حم

ان هو

الذهني حم

الا لامكن حم

التكثر والوجود الواجبي وجود صرف غير مختلط بشئ اصلا فلا ينضم اليه مميز يعينه حم

الا وشنو بعد لها جزئيات او علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان اراد ان كل
ما يفصله الذهن الى وجود وماهية كليه فهو غير مانع للشركه فهو مم ولكنه لا يفيد
المط اعني عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز ان لا يفصله الذهن الى ماهية كليه
ووجود لكنه يفصله الذهن الى هوية شخصيه ووجود فلا يكون تلك الهوية
الشخصية ماهية كلية بل يكون هوية متمايزة بذاتها عما عداها ومانعة عن وقوع
الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهيته كا فراد التشخص وان اراد
ان كل ما يفصله الذهن الى وجود ومعروض غير مانع من الشركة فهو مم
واندراجه تحت مقولة من المقولات غير مم وما ذكر من وجوه الحصر فيها فليس
بتام على ما عرف في موضعه وايضا الحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك
المقولات ولا نم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية ممكنة حتى
يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات الفصل الثاني عشر في تجيزهم عن بيان

ان الاول ليس بجسم والذي عول عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه وجهان الاول
ان كل جسم منقسم بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية الى هيولى
وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم بواجب الوجود
وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المط اما ان كل جسم
منقسم بالقسمة الى اجزاء متشابهة فظ واما انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى
وصورة فلما مر في استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم
بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالمعنى او بالكم انما يجب بما هو جزؤه والجزء
غير الكل فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا بذاته بل ممكنا لكون
وجوبه بالغير والجواب انا لا نم انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر
من الدليل عليه فقد عرفت فساده فيما سبق بل هو امر بسيط في نفس الامر كما

الفصل الثاني عشر

الكم

كما هو عند الحس غير مركب بل لا من الهيولى والصورة ولا من الاجزاء التي لا تتجزى
كما قال به اعاظمهم افلاطون والانقسام بالكم الى اجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل
بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيها بالفعل
الى اجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبا
بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وايضا لا نم ان الشيء المنقسم اذا كان واجبا
بجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزائه واجبة
فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة وكان وجوده لا يتوقف الا على اجزائه فهو
بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا
الاخير بان كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات وان الذات محتاجة اليه
فيكون الذات في نفسها وفي تقررها محتاجة الى غيرها فلا يكون الذات بدون الغير
كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متحصلة
في نفسها فكيف يكون كافية في وجودها وبان احد جزئيها ان لم يقم بالاخر لم يكن
المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع بجنب الحجر
وهذا ضروري وان قام به كان احد جزئيها غير القائم بالاخر ممكنا لاحتياجه
الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو الجزء الاخر فقط قد
يناقش في المقدمة القائلة بان احد جزئيه ان لم يقم بالاخر لا يكون المركب منهما
واحدا حقيقيا ويمنع ضروريتها وبان اجزاء الكل ان كانت ممكنة يلزم
الخلف والا فان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه
او بعضها فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه ان تعدد الواجب
لم يثبت بطلانه بما ذكروه من الدليل فلا يندفع الالزام عنهم بهذا الوجه
الوجه الثاني ان كل جسم فانه لم يلزم ان يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار

يكن

مهية اذ من الاجسام ما ليس نوع متعدد الاشخاص كاجرام الافلاك فان
حقيقة كل منها مخالفة لحقيقة الآخر لكن الامتدادات الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام
متشاركة في الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصّلة
وكل امتداد جسماني يوجد شيء آخر من نوعه وكلما يوجد شيء آخر من نوعه
هو معلول لان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها في
الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها وكل جسم معلول لان كون الجزء معلولا
يستلزم كون الكل معلولا ولا شيء من المعلول بواجب الوجود وجوابه انا لا نم
ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ولم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني
في بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق
الامتداد الجسماني يكون جنسا او عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا فانهم
لم يذكروا البيان كون طبيعة نوعية شيئا معتدا به وما ذكره الشيخ من ان
طبيعة الامتداد الجسماني لجميع الاجسام طبيعة نوعية لان جسمية اذا
خالفت جسمية اخرى لكن ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها
طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان
الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف هذه
الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار
الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ
ليس المقدارية موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية
المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يعرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير
زيادة واما المقدار فليس مقدارا فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا
متقررة اما خطا او سطحا او جسما تعليميا وكلما كان اختلافه بالخارجيا

جيا دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لانا لا نم ان الجسمية مع كل
شيء يعرض شيء متقرر هو جسمية فقط لم لا يجوز ان يكون الطبيعة الجسمية
امرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بما ينضم اليها فصول مقومة لها
بعد تنوعها بما ينضم اليها امور خارجة عنها وما ذكره من الاختلاف بالامور
الخارجية لم ولكن انحصار اختلافها فيه مم وايضا لم لا يجوز ان يكون طبائع
متخالفة غير متشاركة في ذاتية ويكون امتياز بعضها عن بعض اخر بذواتها
لا بالفصول وان اختلاف بالخارجيا يكون تابعا لاختلاف حقايقها فان قلت
هب ان ما ذكر من الدليل على انتفاء الجسمية عنه غير تام لكن البرهان
قد دل على كون الواجب مقطع السلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز
ان يكون فاعلا لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له
وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل كان ملاقيا
لجزئها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما
كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة اعني عدم تاثير الجسم وما يحل فيه الا
في قابل له وضع خاص بالنسبة اليه ضرورية وما ذكر من الامثلة الجزئية
انما هو للتنبيه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تاثيراتها والمعلولات
قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلا فيها اذ ما لا وجود
له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسما لان الواجب لا بد وان يكون
علة مستقلة لمعلول اول من سلسلة الممكنات حتى ينقطع التسلسل به كما مر من
البرهان قلت لا نم ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له
وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر
من استقراء احوال الاجسام في تاثيراتها تجربة ناقصة غير شاملة فلا يكون

الفصل الثالث عشر

حجة على فاعلية كلية **الفصل الثالث عشر** في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم
غيره بنوع كلي ولهم فيه مسالك الاول انه مجرد عن المواد ولواحقها
قايم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح معقولا يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قايما بنفسه اما انه مجرد عن المادة ولواحقها فلما
ثبت من انه ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون
معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشي بسبب المادة
في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع
وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه
معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير احتياج الى عمل يعمل به
حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل واما ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بنفسه فان كل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بنفسه
اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم
على شي بشي يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل
مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشي اذا كان معقولا مع غيره كانا معا
حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة احد الحالين للآخر وكل
ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
مجردا قايما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه اذا وجد في

الخارج وهو قايم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل اذ هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة
على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم على المتقدم
على الشي متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة
في العقل فلو توقفت هي عليها يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة
غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته
يكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهي لا يمكن الا بان يحصل فيه
المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قايم الذات امتنع ان يكون
مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولها في ثالث والمقارنة تنحصر في هذه الثلثة
فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي
صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان
يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قايما بنفسه يصح ان يقارنه
معقول آخر مقارنة الحال المحل وكل ما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك
الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير للموجود المجرد القايم
بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره واذا صح
ان يكون عاقلا له كان عقله له حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث
من توابع المادة كما عرفت وجوابه انا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يكون
معقولا وما ذكر في بيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواحقها
وهي منتفية عن المجرد ففي محل المنع لم لا يجوز ان للتعقل مانع آخر سوى
يكون
العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة واما الدليل على انحصار المانع فيها

ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح
ان يكون عاقلا اذا كان قايما بنفسه وما ذكر في بيانه فغير تام لان
انتفاء توقف صحة المقارنة المطلق على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة
كونه مقارنا لغيره اذا وجد في الخارج قايما بذاته لجواز ان يكون الوجود
العقلي شرطا لصحة المقارنة فان ماهية المجرد وان كانت متحدة في الذهن
والخارج الا ان الوجود الذهني والخارجي متخالفان فيجوز ان يكون
الوجود الذهني شرطا لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة اذا كان المجرد
موجودا في الخارج قايما بذاته لانتفاء شرطها فان قلت لو كان الوجود
العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلق لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرط ما
لصحة المقارنة فهو شرط لوجودها فلو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة
المطلق كان شرطا لوجودها ايضا والوجود العقلي اخص من مطلق
المقارنة اذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط الاعم بالشيء يستلزم
اشتراط الاخص به فيكون الوجود العقلي الذي هو المقارنة المخصوصة
مشروطا بنفسه واذا لم يجز كون وجود المجرد في العقل شرطا لصحة المقارنة
المطلق بينه وبين الغير جازت المقارنة اذا كان المجرد موجودا في الخارج
قلت ليس المراد بكون الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة
ان يكون الوجود العقلي شرطا لكل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة
الى المجرد سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل او المعقول حتى يرد ما ذكر
بل المراد ان المقارنة المطلق بين المجرد والمعقول الاخر الذي اجتمع
معه في العاقل مشروطة بوجود المجرد في العقل ولا يلزم من اشتراط المقارنة
المطلق بين المجرد والمعقول المذكور بوجود المجرد في العقل اشتراط المقارنة

المقارنة بين المجرد والعاقل بذلك حتى يلزم اشتراط العقلي بنفسه وايضا لو صح
ما ذكر لامكن صيرورة الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا
تعقلنا ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فيكون ماهية الموجود
بالوجود العقلي قايمة بالموضوع لا جايز ان يكون وجوده العقلي شرطا لوجوده
في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فيصح الحصول في الموضوع للماهية
مطلقا فيصح على الذات الخارجية الجوهرية ان تنطبع بعد كونها قايمة بنفسها
في محل هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية الى العرضية والتحقيق ان الوجود
على قسمين قسم يترتب عليه الآثار ويظهر منه الاحكام وهذا الوجود يسمى وجودا
خارجيا وعينيا واصيلا وقسم لا يترتب عليه ما ذكر من الآثار والاحكام
وهذا يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وقد تقرر انه بالحقيقة والوجود
الظلي لكونه لا يحصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحال
للمحل لا انه نفس تلك المقارنة او نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس
بل المقارنة لازم خارجي له فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه
فلان العرض يختص بشيء مشروط بذلك الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز ان يكون
وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة
المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه
ولا ينفك عنه فان العلة غير مشروطة بالمعلول ولا متوقفة عليه مع انها لا تنفك عنه
اصلا والشيخ بعد ما اورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه يجوز ان يكون
مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج
لانتفاء شرط او وجود مانع اجاب بان استعداد مقارنة المجرد للمعقول ان
ان كان لازما لماهية المجرد مطلقا سواء كانت في الذهن او في الخارج سقط الشك

بالكلية اذ يمكن في مقارنة الوجود للمعقول اذا كان ذلك الوجود في الخارج وان لم يكن
لازما لها مطلقا بل انما يحصل لها استعداد المقارنة عند حصولها في القوة العاقلة
وفي اما ان يكون حصول الاستعداد مع المقارنة او بعدها او قبلها والاول والثاني
باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع ان يحصل صفة
لشيء ويكون استعداد حصولها معها وامتناع حصول صفة لموصوف غير
مستعد لحصولها فتعين الثالث وهو ان يكون استعداد مقارنة الوجود
للمعقول عند كون ذلك الوجود في العقل حاصلا قبل المقارنة فيكون الاستعداد
لنفس ماهية الوجود لان ماهية الوجود عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة
والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء
غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة
عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة عن اللواحق مطلقا فانها لا شك جميع
في كونها ملحوقة للوجود الذهني فيجوز ان يكون ذلك شرطا للاستعداد فلا
يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج هذا ثم ان هذه الحجة على المسلك الاول
لاثبات كون المبدأ الاول عالما بغيره على تقدير صحته ينتج ان الواجب لذاته يعقل
الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة فما هو نتيجة
هذه الحجة يمنعون صحتها ويعترفون بفسادها وما يدعون اثباته بها فهي غير
منتجة له الا ان كلام الشيخ في كتبه الاشارات يدل على ان علمه بالاشياء بحصول
صورها فيه فهذه الحجة على تقدير تمامها انما تصلح من الفلاسفة الا له وقد يجاب
عن هذا المسلك بوجوه اخر غير ما ذكر كمنع صحة التعقل بصحة المقارنة وغير
ذلك الا ان استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض مما لا يليق بالكتب
المبنية على الاختصار المسلك الثاني انه مجرد قايم بذاته كما سبق وكل

وكل مجرد قايم بذاته فان ذاته المجردة القايمة بذاته حاضرة له غير غايبة عنه وكل
ما كان ذاته المجردة القايمة بذاته حاضرة له لا بد ان يعقل ذاته لان التعقل
ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القايم بذاته فثبت انه تعالى لا بد
ان يعقل ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون
عالما بغيره من المعلولات وقد يقرر بوجه اخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته
مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره ومتى علم ان ذاته
مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضافة امر الى آخر يستلزم
العلم بكل واحد من المضافين ثم اذا علم ذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك
الغير وقد ثبت ان ما عدا الواجب لوجوده فانه مستند اليه وينتهي سلسلة علله
بالاخرة اليه فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه واجيب بوجوه
الاول انا لا نسلم ان كل مجرد قايم بذاته فان ذاته المجردة القايمة بذاته حاضرة
له فان الحضور نسبة لا يتحقق الا بين المتغايرين واذ لا تغاير بين الشيء
ونفسه فلا اضافة ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة
وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها وقد يقال
التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر
فلا يثبت كونه عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط و
المقصود هو الاول فليتامل وثانيها انا لا نسلم ان كل ما كان ذاته المجردة
القايمة بذاته حاضرة له لا بد ان يعقل ذاته قولهم لان التعقل ليس الا حضور
الماهية المجردة للامر المجرد القايم بنفسه قلنا لم لا يجوز ان يكون التعقل
عبارة عن حالة نسبية تحصل في حقنا دون بعض المجردات وثالثها انا لا نسلم

ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها
المخصوصة يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل
عليه يعتد به وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبداء وعلة للمعلول
موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه مبداء للمعلول
موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضا فين
فامتنع ان يكون موجبا له وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة
للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر التقرير الثاني
فللخصم ان يمنع كون المبداء عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول فان المبدائية
والعلية امر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم
انه لا بد من تعقل لذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره
من المعلولات فلا بد لهم من الدلالة على ذلك فان قلت لما كانت العلة لذاتها
المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول
وهذا ضروري لا وجه لمنعه ولما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك
الماهية حاضرة للجوهر المجرد القايم بذاته لزم كون المبدائية معقولة له تعالى
لان كون الباري تعالى مبداء لغيره حاضرة لذاته المجردة القايمة بذاته لكونه
وصفا له تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبداء لغيره علمه بغيره وهو المطلوب
قلت المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول
الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا لا بالضرورة
ولا بالنظر اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام
عين احدهما عين الآخر ان يكون صورة احدهما مستلزمة لصورة الآخر و
انما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول و

لا وهو ممنوع وبعد تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر
القايم بنفسه لا نم ان المبدائية حاضرة له فان حضور الشيء للشيء انما هو
بوجوده له اما وجودا متاصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متاصل
كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والمبدائية وصف اعتباري ليس له
وجود خارجي في ذات المبداء حتى يحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم
يثبت ايضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف
بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها
معقولة فلا يثبت المط بل الحاضر للموصوف المجرد القايم بذاته هو او صافه
الحقيقية ولو لم يعتبر في حضور الصفة للموصوف ذلك لوجب ان يعرف
بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفوسنا من تجردها
وحدوثها وليس كذلك بالضرورة المسلك الثالث ما يخصه بعض المتاخرين
وهو ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق
للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب
له اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه و
نقصا من وجه كما اذا اوجب تكثرا او تركيبا وجسمية ونحوها والعلم
مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة واثر فان للنفس
علوما حضورية يكفي فيها مجرد حضور المعلوم عندها وعدم غفلتها
عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود
كمال للموجود من حيث هو من غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان
كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري واما ان كل ما لا يمتنع
على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو اما

واجب او ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الكل اذ لو امكن عليه شي بالامكان
الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه وجوابه انا لا نسلم ان العلم
كمال مطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه نقصانا
من وجه بل يكون كمالا على الاطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات وما ذكر من الدليل
لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص مخصوص وعدم
ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقايص لجواز ان يكون فيه نقص
من جهة اخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وايضا قوله لكان فيه
جهة امكانية ان اريد به لكان فيه جهة امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه
فمم وان اريد بالنظر الى بعض عوارضه فمسلم لكن استحالته ممنوعة قوله فيلزم
التكثر مم ان اريد باعتبار ذاته وم لكنه غير مستحيل ان اريد باعتباراته
وجهاته اعلم ان المسلكين الاخيرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامها يفيدان
العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الاول وقرر الامام الغزالي المسلك الاول
بان الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض
وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء
التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الادمي مشغولة بتدبير البدن المادي
فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات
الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها و
لذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم
ايضا عقول مجردة لا في مادة واجاب عنه بانه ان اريد بالعقل انه يعقل
ساير الاشياء فقوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى
فكيف يجعل من مقدمات الدليل وان اريد انه يعقل نفسه فلا نم قوله وكل

وكل عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية
ولا قام عليها برهان وما ذكر من ان المانع عن درك الاشياء التعلق بالمادة
والاشتغال بها وهو منتف في المجردات المحضة مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون
مانع آخر غير التعلق بالمادة يوجد في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى انه
اذا اريد بالعقل انه يعقل ساير الاشياء لا يكون المقدمة القائلة كل موجود
لا في مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهي قضية كلية والدعوى جزئية
مندرجة تحتها وان مرادهم بالعقل المحض ليس احد ما ذكر في الترديد بل ما من شانه
ان يكون معقولا وايضا قوله في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل محض فجميع
المعقولات مكشوفة له ليس موافقا لكلام المحققين منهم لانهم لم يستدلوا بهذا
الدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بل على علمه بغيره في الجملة كما اشرنا اليه ثم قوله
ونفس الادمي مشغولة بتدبير البدن فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن
قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور
الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها لا يطابق ما ذكروا في احوال النفوس
البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان النفوس التي لم تكتسب الكمالات حال
تعلقها بالابدان فهي ان كانت عالمة بان لها كمالات صارت مفارقة مشتاقة
الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة باضداد الكمالات
كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة للحق او لا كنفوس المعرضين والجاهلين
الذين لم يحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والفرق ان المتصفة باضداد
الكمالات يكون عذابها مؤبدا بخلافهما فانها معذبة بان ما يبقى الهيئات المثبتة
بالدلايل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت اليه وبالغ
في اجتهاده وهو لسفسطة فواجب الوجود امكنه ان يعقل غيره كونه عاقلا

وكل ما امكن بالامكان العام لواجب الوجود يجب له لما عرفته فواجب الوجود يجب ان يعقل
كونه عاقلا لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقلا لذاته وهو المطلوب
الطريق الثاني هو ما ذكر في المسلك الثاني لاثبات كونه عالما بغيره من ان ذاته تع
مجرد قايم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجرد حاضرة لذاته المجرد القايمة
بذاته غير غايب عنه وكل ما كان كذلك لا بد ان يعقل ذاته لان التعقل ليس
الا حضور الماهية المجردة للمجرد القايم بذاته فثبت انه تع يعقل ذاته وهو المطلوب
والحاصل انهم تارة يثبتون اولا انه تع يجب ان يكون عالما بغيره ثم يثبتون
انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة
يقلبون الامر فيثبتون اولا انه يجب ان يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم
من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب
من الطريقين بما قدمناه في المسئلة المتقدمة فتذكر والذي يخص الطريق الاول
هنا ان يقال لا نم ان كل من عقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير
ولم لا يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
تعقل انه يعقلها والقياس على ما يجد الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا

الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات

قالوا الجزئيات المتشكلة سواء كانت دايمة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها
او متغيرة كالمركبات العنصرية التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تع من حيث هي
جزئيات متشكلة بل يعلمها على وجه كلي لا على معنى انه يعلم ماهيتها الكلية فقط بل
على معنى انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا تجتمع في الخارج
الا في شخص واحد فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج والا فالعلم
يمنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية سواء
سواء كانت متشكلة كالاجسام او لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تع
وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لكنه يعلمها
علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلثة ولا يعزب
عن علمه مثقال ذرة لا في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم
كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتي فلكيهما تقاطعا على التناصف فيحصل
لها بحركتهما مقابلة يوم كذا بان يكون الشمس في احدى نقطتي التقاطع والقمر في الاخرى
فيتوسط الارض بينهما فينخسف القمر في عقدة الراس مثلا وهذا العلم ثابت له
حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكاين ويكون ولا يلزم منه خلوه
عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس بالنسبة اليه تع بهذه الاوصاف
الثلثة وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه تع حالا وبعضها ماضيا وبعضها
مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع
وبهذا التحرير ظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي من ان هذه القاعدة يعني عدم
علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمها ان زيدا لو اطاع الله تع او عصاه لم يكن
الله تع عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص واقعة
حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله
بل لا يعرف كفر زيد واسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا
لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم هذه القاعدة ايضا ان يقال تحدى محمد صلعم
بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين
وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا
واما النبي بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة عنه
لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب

ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزمهم استيصال الشرايع بالكلية انما قلنا
انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تع وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم لكنه
يعلمها بجواهرها الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه
دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله
وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه عالم بكون
بالنسبة اليه تع ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته
وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز عنده كل
منها عن الاخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشرايع واحتجوا على
الاول بان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دايمة او متغيرة يكون | اتمام
بآلات جسمانية متجزية والاول تع مجرد بالكلية لا يدرك بآلة جسمانية والا كان
مستكملا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها تجردا تاما وهذا مح واجيب بانا لا نم
ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان
ادراكها بحصول صورها عند المدرك وهو مم ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية
ورد بانه لو كان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة
لزم ان لا يكون الاول تع عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في
في الخارج وهو ظ ولا في العاقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق الاضافة
سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب
بانا لا نم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف
على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العاقل وقد بعد هذه المكابرة وعلى الكل

بحال صح

اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج عندهم
وتمايز ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه من غير ان يكون
له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند فلينا مل
واحتجوا على الثاني بان العلم بالاشيا الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب
التغير في علمه وهو على الله تع مح لان من يعتقد في الشي المعين قبل حدوثه
انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا والعلم
العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده اذ هو ح معدوم لا موجود
ثم اذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعدمه بان نعتقد انه معدوم
في زمان هو موجود فيه اذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلا ايضا واذا
لم يبق ذلك العلم وحدث علم اخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا
في علمه والعلم بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المحضة التي لا ترجع الى هيئة
وصفة في الذات مثل كونه يمينا وشمالا حتى يجوز التغير في حقه تع بل هي هيئة
وصفة لها اضافة الى امر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكن
في ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفة الذات العالمة وذلك لان العلم يستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق
بالمعلوم الآخر علم مستانف له اضافة مستانفة بخلاف القدرة فيكون التغير
فيه تغيرا في صفة حقيقية في ذاته تع وذلك مستحيل في حقه تع واجيب عنه
بان العلم اما اضافة محضة وتغير الاضافات في حقه تع غير مستحيل عندهم
او صفة حقيقية ذات اضافة ولا نم انه يلزم من تغير اضافته بتغير المعلوم
تغير ذلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه
ح لا يتصور ان يتعلق بمعلوم اخر وان يكون علما به بل كل صورة فانما يكون

علما بما هو صورة له فقط دون ما عداه وذلك لان كون العلم صورة مساوية للمعلوم
مع ولم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم
ولا يلزم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصفة كما في القدرة
واجاب بعض مشايخ المعتزلة بان الشيء المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم
وانه سيكون موجودا فاذا وجد يعلم بالعلمين الاولين انه كان معدوما
وانه موجود فان من علم بان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له
وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن بطريان الغفلة
عن الاول وكذا من علم ان زيدا ليس في الدار ودام هذا العلم الى ان دخلها
وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج احدنا الى علم متجدد
يعلم به انه لم يكن فيها بطريان الغفلة عن الاول ورد هذا الجواب بوجوه الاول
حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين
يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر لا يقال المعلوم
متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الا اختلاف التعلق دون اختلاف
العلم لجواز ان يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات لانا نقول
ذلك لا يناسب راي المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا
صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات تعلق الثاني ان شرط
العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كان
واحدا لم يختلف شرطها فضلا عن التنافي الثالث يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع
في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم
فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات

والباري ممتنع عليه الغفلة
فكان عالما بانه وجد بعين علمه
بانه سيوجد وعلمه بانه
كان معدوما بعين علمه
بانه كان موجودا فلا يلزم
من تغير المعلوم من عدم
الى وجود تغير في علمه تعالى
صح

بالذات انما هو المراد اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا
باعتبار آخر وتحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات هو ان الاشياء الزمانية التي لها
تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعها
فان لها هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه او دفعيا كالكون و
الفساد او ما يكون محلا للتغير على احد الوجهين كالاجسام فان الجسم
من حيث ذاته ليس مما لا يتحصل الا في الزمان او في طرفه لكنه لكونه محلا
للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدا الاول
والعقول المفارقة فانها ليست تغيرا ولا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان
بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما
ان الاشياء المكانية التي لها تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له
الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق او ما يكون حالا فيما له تلك
الامتدادات واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حالا فيه كالمجردات فلا
تعلق له بالمكان ولا ينقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد
ومتوسط فذاته تعالى لما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له
اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته
الحقيقية فلا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات
عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة
سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب اوقاتها المعينة
التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب صفاته
الثلاثة اعني الحالية والمضي والاستقبال ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن
علمه تعالى لانه لما لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض

الاشياء واقعة في الحال او الماضي او المستقبل بالقياس اليه تع فعدم ادراك
الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض
الاشياء بالنسبة اليه تع في الحال او الماضي او المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه
نعم ما ذكروه من انه تع لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث
انها مهية متخصصة باوصاف تختص جملتها بواحد جزئي وان لم يمتنع
نفس تصورها من وقوع الشركة مستلزم جهله من بعض الوجوه تعالى عن
قول المبطلين علوا كبيرا مع انه منتقض بما ذهبوا اليه من ان الكل
معلوم للواجب العالم بذاته فالعلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام
بخصوصية المعلول وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من
حيث هي جزئية جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا
لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه الجسمية والتركيب فلا استحالة في عدم
ثبوته للواجب تع وان العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به
وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن
الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا ينافيه قض ودفع هذا الاعتذار بان كون
ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة
الى الواجب وقال بعض المتاخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تع
المدرك لذاته لما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها
هو هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة اخرى غير صورة
ذلك الصادر التي هو بها هو واذا كنا ندرك كثيرا من الاشياء بالصور
التي نتصورها ونستحضرها ولا نحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها
الى صورة اخرى من غير تضاعف الصور فيما يحل ندركها بذاتها كما

كما ندرك غيرها بها مع كونها لم تصدر عنا بانفرادنا بل بمشاركة من غيرنا فما يصدر
عنه مجموع الموجودات الممكنة لذاته بلا مشاركة غيره الذي لم يصدر عنه اولى ان لا يفتقر
في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا لصورة المدرك
ومثاله ليس بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطا لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة
لذواتنا ولو امكن حصول الصور لنا من غير الحلول لعينها لحصل الادراك ايضا من غير حلول
فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط التعقل والادراك فاحتيج اليه بالعرض
لا بالذات وحصول الشيء للعلة الفاعلة في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله للعلة القابلة
في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير ان يكون حالة
فيه فهو عاقل لها من غير ان تحل فيه فاذن الواجب لذاته لما لم يزد عقله لذاته على ذاته في الوجود
لا تثنية وان زاد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان
ذاته علة لذات معلوله الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واتحاد العلتين
في الوجود مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير الاعتباري
بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للمعلول الذي هو اول المعقولات لا يحتاج فيه الى حصول صورة
مستانفة تحل في ذات الاول تع ثم لما كان لا موجود ممكن الا وهو معلول الواجب وجب ان يعقل
جميع الموجودات الممكنة الوجود بما فيها من الصور الحاصلة التي يدرك بها تلك الموجودات الممكنة ما
ليس من معلولاته او لا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورة اخرى
بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلومة
لله تع كل في وقته من غير ان يكون ما كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
من غير لزوم شيء من المحالات التي تذكر في كيفية علمه تع هذا ما ذكره ويرد عليه انا نحن اذا ادركنا
الاشياء بالصور لم نحتج في ادراك الصورة الى صورة اخرى لكن مصدر الموجودات اولى بان لا
يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيا

ما يليه
توجه بعض [illegible]

في الادراك وهو وهم ولم لا يجوز ان يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين
في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول
الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله او كون حصول الشي لفاعله اقوى
في معنى الحصول للغير من عدم حصوله لقابله انما يفيد لو كان المعتبر في الادراك مطلق
الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو وهم والحاصل انه يجوز ان يكون
مفهوم الحصول للشي امرا عرضيا بالنسبة الى ما يصدق عليه من الحصولين ويكون
المعتبر في الادراك هو احد المعروضين لا الاخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول
للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا في الادراك
حصول الادراك وقوله وكان كون المدرك محلا للصورة المدركة ومثاله شرطا في الادراك
لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط حصول
الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في الادراك لجواز
ان يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول الصورة
والمثال كافيا في الادراك ولا يكون حصول المعلول للعلة المجردة كافيا في ادراكها
اياه لاحتمال ان يكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلثة
الاول شرطا على البدل في الادراك كافيا فيه دون الرابع وايضا لو كان علمه تعالى
بالاشياء عبارة عن وجودها لم يكن علمه بها متقدما بالذات عليها لامتناع تقدم الشي
على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى مدخل في وجودها فيكون الاول تعالى فاعلا بالطبع لا بالارادة
مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم
تابعة لاغراضهم ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية فان علمه تعالى
هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومتى لم

ومنشا للصدور واما اذا كان عينه فلا ثم ان الامام الغزالي نبه قدر الجواب
من احتجاجهم على الدعوى الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة
لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلوم انما يوثر في اختلاف الاضافات
دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقة
العلم ومهما اختلف الاضافة اختلف الشي الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل
الاختلاف فقد حصل التغير فمردود بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى
الا ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهي
مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما
بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط
مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد
مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فلا ينطوي تحت
علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء ينطوي تحت علم
واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم
ان هذا الالزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة
بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الحجة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية
من حيث هي جزئية زمانية فما ذكره من التقرير غير تام في الجواب وقوله
فيوجب اختلافها لا تعددها مع التماثل غير صحيح قوله اذ المتماثلات ما يسد
بعضها مسد البعض ان اراد في جميع الاحكام تم والا لم يتصور تماثل
بين اثنين اصلا وان اراد في بعض الاحكام او فيما يجب ويمكن ويمتنع
فيهم ولكن لا نسلم ان العلم باحد الاثنين لا يسد مسد العلم بالاخر فيها الفصل السادس عشر
في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات

بلغ

لها نفوس متعلقة باجرامها نسبتها اليها كنسبة نفوسنا الى ابداننا فكما ان ابداننا
تتحرك بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان
كانت من الامور الممكنة فان الله تع قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلكيا
او عنصريا صغيرا او كبيرا مستديرا او مضلعا لكن الشان في اثبات وقوع ذلك
بطريق القياس العقلي وحججهم التي تمسكوا بها هي ان قالوا الفلك جسم متحرك
بالذات وكل جسم متحرك بالذات فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لان
مبدا الحركة اما خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة او لا والاول
الحركة القسرية والثاني لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة او لا
والاول الحركة الارادية والثاني الطبيعية لا جايز ان يكون حركات الافلاك
طبيعية لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع
هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في
حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ولا جايز
ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع
فلا قسر وايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر
فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء وتوافقها في المناطق
والاقطاب اذ لا تصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما
شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتعين ان يكون ارادية
وجوابه انا لا نم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الرياضيون
في ان الافلاك متحركة هو المشاهدة وهي انما تدل على حركات الكواكب دون
الافلاك وانما يثبت حركاتها لو امتنع الخرق عليها وهو مم وما ذكروه
من الدليل على امتناع الخرق عليها من انها لو كانت قابلة للخرق لكانت

لكانت اجزاؤها قابلة للتفرق فيلزم ان يكون الجهة متحددة قبلها اذ التفرق
لا يكون الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم في المحدد دون ما عداه
واما الطبيعيون فمعتقدهم في اثبات كون الافلاك متحركة بالاستدارة هو
ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة
ما هو عليه بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها في
اللوازم فلا يكون بسيطا فاي وضع يعرض له فهو حالة ممكنة الزوال
نظرا الى ذاته وامكان زواله يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء
الى وضع آخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جايزة وهي لا تتصور
الا بالميل لان الميل هو العلة القريبة للحركة فيجوز ان يكون في الافلاك
ميل مستدير فوجب ان يكون فيها مبدا ميل مستدير لان امكان الميل
يدل على امكان المبدا والمبدا هو الصورة النوعية التي لا يجوز ان
يكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل فوجود مبدا الميل
المستدير في الجرم البسيط دل على انه لا عايق فيه عن ذلك الميل
بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده
عند الاجرام السماوية فوجود مبدا الميل وعدم العايق يدلان
على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع
فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير تام
اما اولا فلانه مبني على البساطة وذلك لا يتم الا في المحدد دون ما عداه
واما ثانيا فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء المفروضة
للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز ان يكون

زوال الوضع والمحاذاة بحركة جزئها مما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء
كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية لا يقال لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها
لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن
اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبا يعها
هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الآخر منه
تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير
اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية و
لا يأبى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يأبى
عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر
الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا وبالعكس وما ذلك الا بجواز
الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله لانا نقول
لا نسلم ان معنى اقتضاء طبايعها السكون وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
فانه لا يكفي في وجوب الوضع وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك
من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه وهو ظ فلا خلف
والفوقية والتحتية لنصفي الفلك اعتبار محض منا لا [وضعي] [?] اصل له بل الواقع
ان النصف من الفلك محاذ لنصف من الارض ونصف آخر منه محاذ لآخر
منها والنصفان من الفلك لا يقتضي طبيعتها محاذاة نصف الارض
بعينه ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الفلك بل يكفي في ذلك جواز
الحركة على الارض قسرا او طبعا ولا ينافيه ثباتها على حالها واما ثانيا
فلجواز ان يلحق بجزء من الفلك صورة نوعية لا يشاركه فيها جزء آخر فيكون

فيكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها اصلا واما رابعا
فلانا لا نسلم انه يجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير فان الذي ثبت
على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل
المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدائه بالفعل بل امكانه
فان قلت قد اقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ هو الصورة النوعية
فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل والا
لم يكن الفلك موجودا بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون الصورة النوعية
قلت كون المبدأ هو الصورة النوعية مم اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن
وجود مبدأ [?] الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدأه هو الصورة
النوعية الفلكية لجواز ان يكون امرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارج
يكون قاسرا او لا قاسر ثمه مم اذ لا دليل عليه فان قلت لا يخلو من ان يكون
المبدأ الصورة النوعية او الامر الخارجي فان كان الاول فلزوم
وجوده ظ وان كان الثاني فكذا لان ذلك الامر الخارجي يكون قاسرا فيمكن
التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من
مبدأ ميل طباعي ولما [?] امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ للميل المستدير وبذلك يتم المط قلت لا نسلم ان الفلك ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مح
مبدأ ميل طباعي وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه
واما خامسا فلانا لا نسلم ان وجود مبدأ الميل المستدير في البسيط دل على
انه لا عايق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا
ولا يعوقها عنه انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطبع الذي
هو اعم منها والكلام فيه ههنا فلا واما سادسا فلانا لا نسلم ان لا عايق عن
الحركة المستديرة الا ذو ميل مستقيم او مركب وانما يتم لو انحصر العايق
في الجسم وهو مم وقد تم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام

السماوية لان ذلك لم يثبت الا في المحدد واما ثانيا فلانا لانم ان وجود
مبدا الميل وعدم العايق يدلان على وجود الميل بالفعل فيها لجواز ان يكون
هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم انما
ماذكروه من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء
التي يدور عليها الفلك على تقدير حركته كساير الاجزاء التي لا يدور عليها وان النقطتين
اللتين يكونان قطبي الفلك تساويان ساير النقط المفروضة فيه فكونه متحركا
على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح وربما اجابوا عنه
بان ذلك المخصص لامر عايد الى محركه وان لم نعلمه بعينه هذا ولو سلم ان الفلك
متحرك فلانم انه لا يجوز ان يكون حركته طبيعية قوله لان كل وضع يتوجه
اليه المتحرك بالاستدارة لابد ان يكون تركه ذلك الوضع هو عين التوجه اليه
ثم لان الوضع قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يعاد بل غايته انه توجه الى — الاول ح
مثله ولانم استحالته فان قلت يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك
طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ماذكرتم وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة — ع
انما يطلب بحركته المستديرة وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة
لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور
والارادة قلت هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى سفل بالطبع فان اية نقطة تفرض
في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركه فان قلت ليس المطلوب مما ذكر
من المثال شي من النقط الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبعا هو الحصول
في الحيز الطبيعي ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقط قلت فكذا
فيما نحن بصدده لجواز ان لا يكون الاوضاع المذكورة مطلوبا بالطبع الفلكي
بل يكون المطلوب نفس الحركة فان قلت الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقة

حقيقة التادي الى الغير فلا يكون مطلوبا بذاتها بل للغير قلت لانم ان الحركة
لا يكون مطلوبا لذاتها ولانم ان حقيقة التادي الى الغير فان هذا من مصطلحات
الفلاسفة وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها مع التادي دايما كون
حقيقتها ذلك ولو سلم انها لا يكون طبيعية ولكن لانم انها لا يكون قسرية قولهم
لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعية المحالة
كون الحركة قسرية فانها حركة المتحرك من مبدا خارج سواء وجد للمتحرك
طبيعة تقتضي خلافها او لم توجد وما ذكروه من ان العادم للميل الطبيعي لو
تحرك بالقسر لزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه لا يتم على ما عرف
في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون
هناك طبيعة تقتضي ميلا مخالفا لهذه الحركة فانه يجوز ان لا يكون حركاتها
المستديرة طبيعية ويكون للافلاك المتحركة بها طبايع تقتضي غير تلك الحركات
ويكون تلك الحركات قسرية ولانم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لكانت
على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر متحركا
في الافلاك وهو ممنوع **الفصل السابع عشر** في ابطال ماذكروه من الغرض
المحرك للسماء قالوا الغرض المحرك للسماء هو التشبه بالعقول المفارقة لانه
حركة الفلك ارادية كما مر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان البديهة تشهد
بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء مشعور به يرى المحرك
بالارادة وجوده اولى من عدمه وذلك الشي هو المسمى بالغرض وما يتوهم من
ان لنا حركات ارادية من غير ان يكون هناك غرض كحركة العابث باللحية
والساهي والنايم فجوابه ان في العبث ضربا خفيا من اللذة وان النايم
والساهي انما يفعلان بتخيل اللذة او ازالة حالة مملولة او ازالة وهب

و عدم تذكر العابث والنايم والساهي لتخيل تلك الغايات لا يستلزم عدم تخيلها
لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء آخر و انحفاظ ذلك الشعور شيء ثالث يتوقف
وجود التذكر على جميعها فلا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز ان يكون لعدم الشعور
بذلك التخيل او لعدم انحفاظ الشعور و اذا ظهر انه لا بد للحركة الارادية من غرض
فالغرض لا يخلو من ان يكون حسيا او عقليا لا يجوز ان يكون الغرض المحرك للفلك
حسيا لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب الملايم او دفع المنافر ولا يخرج
عن هذين لان كل منظور حسي لا يكون فيه جذب ملايم ولا دفع منافر عند
المدرك لم يصح ان يكون غرضا له باعثا على الفعل بالضرورة فجذب الملايم هو
الشهوة و دفع المنافر هو الغضب و كلاهما محالان على الفلك لانهما يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس و الافلاك لا تنخرق
ولا يلتئم ليزول صورتها الجسمية الى صورة اخرى و لا يتكون ولا يتفسد ليتبدل صورها
النوعية بعضها ببعض و لا تنمو ولا تذبل و لا تتخلخل و لا تتكاثف لتتغير مقاديرها
زيادة و نقصانا و لا يستحيل في كيفياتها من اشكالها و استدارتها بل لا تتغير فيها
الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا واولى لان بساطتها يكون
نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حالة
ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها
لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض امرا عقليا و ذلك الامر العقلي اما ان
يمكن حصوله بالحركة او يمتنع و الثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور
عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان يكون
لحصول شيء ممتنع و لان طلب الممتنع لا يدوم ابد الدهر اذ لا بد من اليأس عن حصول
ما هذا شأنه فتنقطع الحركة ولا تستمر وهو باطل لان الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها

لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولاحقا فتعين ان يمكن
حصوله بالحركة و حينئذ اما ان يكون عايدا الى العالم العنصري او الى نفسها
او الى احد ما علي منها لا سبيل الى الاول والثالث و الا يلزم استكمال الكامل بالناقص
اما على الثالث ~~وهو ان كون الغرض عايدا الى العالي~~ فظ لان العالي كامل
و قد استفاد كماله من السافل الذي هو ناقص و اما على الاول ~~وهو ان يعود~~
~~الغرض الى السافل~~ فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون اولى بالنسبة
الى الفلك والا لم يصلح غرضا له و حينئذ يستفيد الفلك الاولوية من السافل بايصال
كماله اليه على ان العالم العنصري احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تتحرك
لاجله فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس مجموعها بالنسبة
الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها
فتعين ان يكون الغرض عايدا الى انفسها و حينئذ لا يخلو من ان يكون ذلك الغرض
نيل ذات او نيل صفة لذات او نيل نسبة ذات او صفة لذات لا سبيل الى الاول لان نيل
الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا نيلت وقفت الحركة وهو محال لاستلزامه
انقطاع الزمان و لا الى الثاني لان نيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من
محلها لطالبها بالحركة وهو محال لما تقرر من ان الاعراض يمتنع عليها الانتقال
فيكون الغرض ممتنع الحصول بالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك
و ان لم ينتقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها فما نيلت هي بل شبيهها هو الذي
نيل فتعين الثالث وهو ان يكون الغرض نيل نسبة ذات او صفة فيكون للفلك
معشوق موجود و يطلب التشبه به فاما اما ان يكون نيل التشبه المستقر
اي شبها واحدا باقيا دايما فيلزم احد الامرين اما انقطاع الحركة او طلب
المحال او يكون نيل التشبه الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه و يحصل

شبه آخر فلا يخ اما ان يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثاني
باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن انما يحفظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه
المشابهة الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث براءته من القوة او من
حيث انه بالقوة والثاني باطل لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المط
حصول المشابهة الغير المتناهية مع المعشوق في صفاته الكمال غير متناهية ويكون للفلك
ولا يجوز ان يكون ذلك المعشوق المتشبه به واجبا والا لكان التشبه به في جميع
السماويات واحدا لان المطلوب حينئذ كان واحدا كان الطلب لا محالة واحدا و
ليس كذلك لان حركة الافلاك متخالفة في الجهة والسرعة والبطء ولا ان يكون جرما
فلكيا او نفسا فلكية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النهج والسرعة
والبطء وليس كذلك ولا عقلا واحدا لما مر فتعين ان يكون المتشبه به عقولا
متكثرة هي بالفعل من جميع الوجوه فيتشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى
فيها شيء بالقوة لا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كمالاتها بالفعل
في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات الممكنة لها شيء بالقوة في ذلك الوقت فانها
لو كانت كذلك لصارت عقلا مجردا بالكلية ولم يبق حركة للفلك فينقطع حركته
وقد عرفت ان ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبه اخراج كمالاتها كلها
الى الفعل لكنها لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل التدريج شيئا بعد
شيء لا الى نهاية والكمالات اللائقة به منها ما هو بحسب جسمه وهو اخراج الاوضاع
التي فيه بالقوة الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه و
ليس ذلك هو الاوضاع بل امر آخر اجل واعلى فالافلاك باخراجها الاوضاع
الممكنة التي لاجرامها من القوة الى الفعل يحصل لها التشبه في كونها بالفعل
الى المبادي العالية فيتقبس بتشبهها المذكور كمالات متوالية فكل نفس من هذه

هذه النفوس ينبعث عنها بما ينال من مبادئها القدسية حركة وتلك الحركة تعد للتحصيل
كمال يشرق عليها وكل اشراق يوجب شوقا وحركة مستدعية لاشراق آخر و
هكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المعدة لتحصيل كمالاتها
على التوالي وبهذا ظهر ان ما ظن جماعة من اكابر الفضلاء ان الحكماء ذهبوا
الى ان حركات الافلاك لمجرد اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لئلا يبقى
في الفلك شيء بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد منا لو اخذ ينتقل في زوايا
الدار قائلا ان مقصودي ان تخرج اوضاعه التي بالقوة الى الفعل يعد جاهلا
مجنونا من قبيل بعض الظن اذ الحكماء لم يذهبوا الى ان حركاتها لمجرد
ذلك بل طلبا للكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو
بحسب نفسه وهو اجل واعلى منها وتحقيقه ان الفلك متحرك ويخرج بواسطة تلك الحركات — الحركة ح
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع نسبة الى العقول
التي هي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك النسبة الذي كان بواسطة
ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل نسبة آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ
بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع النسبة بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بحسب بواسطة
تلك المشابهات الفيض من مبدائه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة — والحركات ح
الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والاوضاع كمالات
للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس هذا على ان تعاقب تلك
الاوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف اوضاع الاجرام
النيرة تختلف آثارها في الاجسام السفلية ويتبع تلك الآثار من الحوادث
ما انت خبير بجملته وان لم يكن لنا سبيل الى الاحاطة بتفاصيله فالافلاك
متشبهة بالمبادي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل

راشحا عنه الجبر على السافلات وينفع السافل وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك
قصدا كما عرفت لكنه مقصود بتعا من حيث انها تشبه بالعقول وليس حال الآخر
المتنقل في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكروا من التشنيع ثم انه
لا استبعاد في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراجها الاوضاع الممكنة لاجرامها
من القوة الى الفعل استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية
اذ هما مختلفان بالحقيقة فيجوز ان يكون استعدادها لحصول الكمالات اقوى من
استعداد النفوس البشرية فيتم استعدادها لحصول الكمالات باخراج الاوضاع
الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فيفيض تلك الكمالات عليها من مبدائها بخلاف
النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ما ذكروا في هذه المسئلة وجوابه انا لا نسلم
ان الحركة الفلكية ارادية وما ذكروا في بيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه ولو سلم
ذلك فلا نسلم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لا يجوز ان يكون الغرض نفس الحركة وما يقال
من ان حقيقتها التادي الى الغير فلا يكون مطلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه
ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الغرض لا يكون حسيا قوله لان الداعي اليه اما الشهوة
او الغضب وهما محالان على الفلك قلنا لا نسلم استحالتهما على الفلك فان اللازم
في البسيط هو تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير
لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير
متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية
على ان ما ذكروا من ان الفلك لا ينخرق ولا يلتئم ولا يكون ولا يفسد
فلا يتغير من حالة ملايمة الى خلافها ان تم فانما يتم في المحدد الذي هو الفلك
الاطلس دون ما سواه فيقتصر دليلهم عن مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب
المحال وما ذكر من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذاته بجوهره بحسب ذاتها

حقيقتها اصلي

ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فكلام اقناعي
لا يعول عليه في المطالب البرهانية وكذا ما ذكر من ان طلب المحال لا يدوم
ابد الدهر بل لا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه فانه ليس بيقيني و
لا نسلم ايضا امتناع استكمال العالي بالسافل ولم لا يجوز ان يكون للسافل
كمال ليس للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر وما ذكروا من
ان العالم العنصري اصغر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان يتحرك لاجلها
فكلام خطابي ولا نسلم ايضا انه لا يكون الغرض نيل نوع قولهم نيل الذات
لا يكون الا دفعة فوقفت الحركة فينقطع الزمان وهو محال قلنا لا نسلم
امتناع انقطاع الزمان وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما
يفيد في الفلك الاعظم لان الحركة الحافظة للزمان انما هي حركته فقط
ولا نسلم ايضا ان المتشبه به لا يجوز ان يكون واجبا قولهم والا لكان التشبه
في جميع السماويات واحدا قلنا نعم ولم لا يجوز ان يكون التخالف لاختلاف
القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار
ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون المتشبه به جرما فلكيا او نفسا فلكية قولهم
والا لكانت حركة المتشبه به والمتشبه واحدا في السرعة والبطوء والنهج
قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه
في كمال آخر لجرم الفلك او النفس فلا ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون عقلا
واحدا قولهم اذ يلزم تشابه الافلاك في مناهج الحركة وسرعتها وبطوئها
ممنوع اذ يجوز ان يكون لعقل واحد كمالات متعددة فيتشبه كل فلك به في واحد
من كمالاته فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا و
قال الامام الغزالي نقول لهم ما ذكرتموه من الغرض اعني التشبه بالعقل حاصل

بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية ولما كانت حركات الكل الى جهة واحدة
الآن كان في اختلافها نفع للعالم العنصري فهلا اختلفت بالعكس فان كل ما ذكروه من
حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل
بالعكس ايضا يمكن لها الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من (الحركة م)
جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال وللقائل ان يقول
لهم ان يتخلصوا عنه بان المقصد بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية
لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكره لا يقدح فيما هو المقصد وغرض اختيار
الجهة امر لا يهتدي العقول الى اكتناه ذلك ولا ندعي الاطلاع على جميع اسرار
ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التي في عالم الغربة والانغماس
في كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطلع على جميع ما في العالم العنصري
الذي هو احقر واخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع (تطلع ح)
ما في عالم الافلاك **الفصل الثامن عشر** في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة
على جميع الجزئيات الحادثات ما كان وما سيكون وما هو كاين في الحال قالوا جميع
الامور الكاينة مما تحقق وسيتحقق او هو متحقق في الحال مرتسمة في المبادي
العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية اما ارتسامها في العقول فعلى
الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيه واما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي
على راي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا
على راي الشيخ ابي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها كتعلق
نفوسنا بابداننا ونفوسا منطبعة في اجرامها كقوانا الباطنة التي ترتسم صور
الجزئيات فيها الآن الافلاك لبساطتها لا يختص تلك القوة بجزء معين بل تعم (منها ح)
جميع اجزائها بخلاف الانسان فان تلك القوة فينا في الدماغ وزعموا ان هذا

(الفصل الثامن عشر)

هذا هو المراد بما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح
المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو
المراد من كونها مكتوبة في اللوح لان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتبت
عليها ما كان وما سيكون وما هو كاين في الحال كما يكتب للصبيان على الالواح لان
الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن ان يكتب
على سبيل التفصيل امور غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا
من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا يكون جزئياته غير متناهية
فلا استحالة في ان يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم
القيمة كما نطق به قول رسول صلعم جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة نعم لو قيل
يكون الحوادث باجمعها حتى الحوادث في دار الاخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور
اتساع الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة على سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب
آخر لا يقدر على اكتناهه القوى البشرية ثم ان الامام حجة الاسلام الغزالي نقل عنهم
حجة لاثبات هذا المطلب محصلها هو ان حركة الفلك ارادية كما تقدم والحركة الارادية لا يكفي
في وقوعها الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة (الارادة)
الكلية الى جميع الجزئيات واحدة فوقوع هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا مرجح
فاذن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك ارادة (دة)
جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فله لا محالة
تصورات جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوة الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة
على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بآلات جسمانية فان المسافة تشتمل
لا محالة على امتداد ويمكن ان يفرض فيه حدود جزئية بتجزي المسافة بها الى اجزائها
فقاطع تلك المسافة يتخيل الوصول الى آخرها اولا ثم يتخيل تلك الحدود واحدا بعد

واحد ينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية بقصد ذلك الحد الذي مع وصوله اليه يفنى تلك
الارادة وتتجدد غيره فتصير كل ارادة سببا لوجود ارادة تتجدد معه وهكذا فاذا
كان للفلك تصورات جزئيات الحركة واحاط بها احاطة لا محالة بما يلزم منها من اختلاف
النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها
في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب
التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك
من الحوادث السماوية والحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية
اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر وبالجملة فكل حادث ارضي فله
سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركات السماوية التي بعضها
سبب لبعض فاذا انتهى اسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالمتصور
للحركات متصور لها لان تصور الملزوم يستلزم تصور لوازمه ولوازم لوازمه
الى آخر السلسلة وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع اسبابه لان السماويات
كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوى البشرية الاطلاع عليها ونفوس
السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر
السلسلة قال ولهذا زعموا ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فان النفس
الانسانية من شانها الاتصال بتلك المبادي الا انها مشغولة بالتفكر فيما يورده
الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطبايعها فينطبع
فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب
منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة المتخيلة التي من طباعها المحاكاة
تحاكي تلك الامور بامثلة تناسبها في الجملة فينمحي المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج
الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك

بتلك الصورة وزعموا ان النبي عم ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا
ان نفوس الانبياء لقوتها ووفايتها بالجوانب المتقابلة لا يستغرقها الحواس الظاهرة
ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادي فلا جرم
يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له ايضا
ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي
الى التعبير ولولا ان جميع الكاينات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء
الغيب في يقظة ولا منام ثم اجاب عما نقله بما حاصله انه لم لا يجوز ان يكون اطلاع
النبي على الغيب واطلاع النائم في نومه لما يكون في المستقبل لتعريف الله تع
ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شيء مما ذكره واما ذكر ٢ ماع
اولا فمبني على مقدمات انتم لا تقولون ابطالها لكنا ننازع في مقدمات ثلث منها الاولى
قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق الثانية
قولكم لا بد في الحركة الارادية من ارادات جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية
فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب
الوهم ولا للحركة فانها بالاتصال فيكفي لشوقها الى استيفاء الاينون الممكنة لها و ٢ واحدة ح
يكفيها التصور الكلي والارادة الكلية قال ونمثل للارادة الكلية والجزئية
مثالا فيفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله مثلا فهذه
الارادة الكلية لا يصدر عنها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار
مخصوص بل لا بد ان يتجدد للانسان في توجهه الى البيت بعد تصور للمكان ٢ تصور ح
الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن
المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور
الجزئي وهو في محل النزاع لجواز ان الجهات تتعدد في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة

فينتقل بتعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية
فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه والحركة
مرادة وليس ثمة الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كهوى الحجر الى اسفل
فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطرق الخط المستقيم الذي هو عمود
على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى
الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدور
فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية المقدمة الثالثة انه اذا تصور الحركات
الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا ايضا عندهم وليس هذا الا كقول القائل
ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من
نسبته الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه وبطلانه لا يخفى على احد هذا
ما ذكره ونحن نقول لم يحدثنا وصل الينا من كتبهم دليلا ملخصا على هذا
المطلوب والذي يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمة بالمبداء الاول جلت
عظمته والعلم بالمبداء مستلزم للعلم بما له المبداء فيكون عالمة بجميع الحوادث
لانها في سلسلة العلية ويحتمل ان يحمل على هذا الوجه قول الامام [ترتقي اليه صح]
الغزالي رح في اثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة عليها لا طلاعها ها
على السبب الاول له وجوابه منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبداء الاول بحقيقته
فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقته فلم لا يجوز ان يكون النفوس الفلكية
ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبداء يستلزم العلم بما له المبداء وقد سبق
تحقيق القول فيه احتمال عدم ادراك النفس الانسانية له تع بحقيقته انما هو
لاشتغالها بما منع من الاتصال بالمبادي العالية والاشتغال بما فيها من
الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك لانا نقول لا نسلم انه

انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما تتبع المزاج من
الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وغير ذلك على تقدير
تسليمه لا يوجب المانع الا اذا ثبت انحصار المانع في ذلك فانى لهم اثبات ذلك انشغال صح
هذا اذا قيل ان للافلاك نفوسا مجردة واما على راي الشيخين فالامر ظاهر
فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة عندهم والنفس المنطبعة في المادة
لا يتصور ادراكها له تع لان الجسمانية لا يدرك المجرد واما ما ذكره الامام
الغزالي فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بجزئيات الحركات
الصادرة عنها لصدورها عنها بالارادة وجميع الحوادث الجزئية الارضية
والسماوية لازمة لها فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو لا يناسب
مذهب الفلاسفة ولا يصح نسبته اليهم لان الحركات الفلكية وما يستند اليها
من الاوضاع ليست عللا تامة للحوادث ولا عللا فاعلية لها بل هي معدات
للمواد لحصول الحوادث فيها وانما مبداء وجودها هي المبادي المفارقة
والعلم بمعدات الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم اصلا بل انما يدعون ان العلم
بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول بل الواقع في كلامهم هو الاستدلال بكون
حركات الافلاك ارادية على ان لها نفوسا شاعرة بما يفعلها لامتناع ارادة
الشيء بدون الشعور به واما الاستدلال بكون حركاتها ارادية على كونها عالمة
بجميع الحوادث فكلا وما ذكره آخرا من ان نفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها ها
على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ان اراد به الاطلاع
على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة
لكلامه الاول وتكرار له من غير زيادة فايدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به
الاطلاع على المبداء الاول على الاطلاق اعني الواجب تع فيرجع حاصله الى

الى ما ذكرناه من الاستدلال ويكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها
ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلي وغير ذلك مستدركة في الدليل الذي
التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بمنع المقدمات المستدركة التي لا دخل لها في المقصود
اصلا وهو قد اجاب اولا بمنع كون الحركة ارادية وثانيا بمنع الاحتياج في الحركة الارادية
الى تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثاني الى شيء من تينك المقدمتين اصلا
ثم ان ما ذكره يدل على ان قضية الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال و
لولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب واجاب
بانه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة ويمكن
توجيه جوابه الاخير بوجهين احدهما وهو الموافق لاصول الاسلام هو انه يجوز
ان يكون المدعى اطلاع النبي على الغيب بان يعرف الله تعالى ملكا من الملائكة ما يريد
اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان يبلغ الى النبي من غير ان يكون له اطلاع
على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم وثانيهما وهو الموافق لاصول الفلاسفة
هو ان ما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بها بل يكفي في ذلك ان يكون
مجرد من المجردات عالما بها ويتصل النفس به عند تخلصها عن علائق البدن
وشواغله سواء كان ذلك المجرد نفسا فلكيا او عقلا من العقول لكن لا يخفى
على من مارس كتبهم وتتبع كلماتهم انهم يجعلون قضيتي الرؤيا والوحي من فروع كون
المجردات عالمة بجميع الاشياء لا انهم يستدلون بقضيتي الرؤيا والوحي على كون النفوس
الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفرق بين الحركة المستقيمة والمستديرة بانه
لا بد في الحركة المستقيمة من تخيل الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن ارادة
الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل واحد وارادة واحدة
بناء على ان الحركة المستقيمة من مبداء الى منتهى معينين يمكن على طرق متعددة

الرؤيا ج

متعددة غير محصورة بان يتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان يتحرك على
خطوط اخر مائلة عن الاستقامة الى اليمين او الشمال وكذا الحركة من كل حد
الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبداء والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء
التي يقع عليها الحركة شيئا بعد شيء وارادة الحركة فيها من حد الى آخر على وجه مخصوص
لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح واما الحركة المستديرة فانها بعد تعيين القطبين
والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا نحتاج هنا الى تخيل الاجزاء والارادات
يرد عليه ان ما يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود
والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول
يستلزم ان يكون للمتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة
للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته الاختيارية
في مسافة ولو فرض الكلام على اصل الجزء الذي لا يتجزى فلا خفاء في انه ليس للمتحرك
في مسافة فرسخ مثلا تخيلات وارادات بعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه
اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الرجحان بلا مرجح والحق
ان الحركة من المبداء الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي
في صدورها تخيل المسافة بأسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل
الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات
متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض
الاجزاء فتلك لاسباب اخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها
نعم اذا انقطع الحركة قبل الوصول الى المقصد كما ينقطع حركة المسافر في كل
مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وارادة اخرى لانها حركة اخرى

بلغ

مغايرة في الوجود لما انقطع قبلها واما منعه للمقدمة القائلة بانه اذا تصور
الحركات تصور توابعها ولوازمها فان اراد به ان مجرد تصور الحركات لا يستلزم
تصور لوازمها فذلك حق لا شبهة فيه لكنه لا يقدح فيما ذكره من الدليل لا فيما
قصد الحكماء لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ما له خلل
مدخل في وجود تلك اللوازم يوجب تصورها وان اراد ان تصور الحركة مع
جميع ما له مدخل في وجود تلك اللوازم لا يوجب تصورها فقوله وليس هذا الا كقول
القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته
في غاية السقوط ثم انه لما استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة
الغير المتناهية حيث قال يجتمع في نفس مخلوقة في حالة واحدة من غير تعاقب لا وكيف هو
علوم جزئية منفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ثم ترقى من الاستبعاد
الى ادعاء الضرورة في استحالته بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك
فليأس من عقله وانت تعلم ان الاستبعاد لا يفيد في مثل هذا المقام ودعوى
الضرورة لا تسمع في محل النزاع ثم ادعى ان الغالب على الظن ان النفوس
الفلكية من نوع النفوس الانسانية وان لم يكن غالبا على الظن فلا اقل من
انه محتمل عند العقل وكما لم يجز للنفس الانسانية ان يدرك امورا غير متناهية
على سبيل التفصيل دفعة احتمل عند العقل ان لا يكون النفس الفلكية ايضا
عالمة بها وهذا يبطل دعويهم القطع بما قطعوا به وان زعموا ان النفوس
الانسانية من شانها ايضا ان تدرك جميع الاشياء الا ان اشتغالها بعوارض
البدن منعها عن ذلك ولا مانع في النفوس الفلكية منعنا عدم المانع في
النفوس الفلكية ولم لا يجوز ان يكون لها موانع كاشتغالها بعبادة رب العالمين
وغير ذلك مما هو اجل واعلى من عوائقنا وانتفاء الموانع التي فينا لا يدل على

على انتفاء الموانع كلها اذ لم يثبت انحصار المانع فيما يمنعنا ولعل هناك مانعا
آخر يمنعها هذا كلامه ولا يشتبه على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يقدح في شيء من
مقدمات الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا اذ ليس معنى الاحتمال الا ان العقل
لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف وعدمه على السواء وبهذا
القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم اعني كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع
الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم
حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم يثبت
مطلوبهم ولا يقدح فيه ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع
المقدمات التي يتطرق اليها شك او النقض والمعارضة وليس ما ذكره شيئا
منها وان جعل ابتداء دليلا على ان القول بان النفوس الفلكية عالمة بجميع
الحوادث الجزئية التي لا تتناهى لا يقطع به بان القطع به مبني على القطع في مقدمة
لا يقطع العقل بها بل يظن ان الامر على خلافها او يتردد بينها وبين نقيضها و
هي ان النفسين اعني الفلكية والانسانية متخالفتان في الحقيقة وانما قيل انه مبني عليه متخالفتان ظ
لان النفوس الانسانية لا يمكن لها ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل
التفصيل دفعة فلو لم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما
في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها لاشتراك افراد الطبيعة الواحدة
فيما يجب ويمكن ويمتنع مع ان الحكماء ادعوا القطع في ان النفوس الفلكية
عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تتناهى فيتجه المنع عليه بانا لا نسلم ان القطع
بان النفوس الفلكية عالمة بها مبني على القطع بتخالف النفسين قوله اذ النفوس
الانسانية لا يمكن لها ان تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة
م لا بد له من دليل وعدم اطلاعنا على الوقوع لا ينفي الامكان فيكون ما ذكره

الفصل التاسع عشر

آخذا من انه يجوز ان يكون للنفوس ما يمنع من الاطلاع على جميع الحوادث
خارجا عن قانون المناظرة فهذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه
القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات **الفصل التاسع عشر** في ابطال قولهم بوجوب
الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العاديه والمسببات ذهبت الفلاسفة
الى ان لطبايع الاجسام آثارا وافعالا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة
النار بسبب صورتها النوعيه وفي مواد غيرها ايضا كالاحتراق الحاصل في
القطن من النار واعداد مواد غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها
في موادها كاعداد صورة النار الهواء بواسطة كيفيه الحرارة لقبول الصورة
الهوائيه وتلك الطبايع قد تكون علة تامه بانفرادها لآثارها وقد تكون علة
ناقصة يحتاج تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبايع الى امور اخر تنضم اليها
من الشرايط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تم العلة ويحصل الاثر من غير
تخلف فاذا تم استعداد المادة لقبول صورة او عرض بواسطة الامور
المعدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة او عرض اذ المبدأ تام
في فاعليته لا بخل هناك ولا قصور في فيضه ولا تفاوت الا من جهة القابل
فلا يتصور التخلف حين تمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد المادة
يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامه لا كما زعم بعض
من انهم انكروا امكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الري عند
الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر
من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامه لما يترتب
عليها من الشبع والري والاسهال فانه يجوز ان يتزلق الماكول من
المعدة الى الامعاء دفعة من غير انهضام في المعدة فلا يحصل الشبع

٢ لمادة النار

٢ المسهلة

الشبع وان يحصل في الماء دقايق سدد يمنع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري
وان يحصل في البدن قوة قابضة تقوى الادويه المسهله فلا يحصل الاسهال الى غير
ذلك بل هي اجزاء من العلة التامه فان اتفق وجود ساير اجزاء عللها التامه مع ما ذكر
من الشرب والاكل وتناول المسهل يترتب وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف
عن العلة التامه والا فلا قال الامام الغزالي رح وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض
المعجزات المنقولة عن الانبياء عم كالوقوع في النار من غير احتراق مع بقاء النار
على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى واولوا
ما وقع في القرآن المجيد من امثال ذلك كتاويلهم احياء الموتى بازالة موت الجهل
بحياة العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهيه الظاهرة على يد موسى عم
شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اولا لم تدعون ان الطبايع علل
تامه اما بانفرادها او مع امور تنضم اليها من وجود الشرايط وارتفاع الموانع
لما يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم الا مشاهدة الترتب دايما
او اكثريا بين ما يزعمونه عللا تامه وبين ما يزعمونه معلولا ومن البين المكشوف
ان ترتب الشيء على الشيء دايما او اكثريا هو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز
ان يكون المبدأ اجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار من غير
ان يكون لمماسة النار مدخل في الاحتراق وكذا في جميع المترتبات واما القول
بان المبدأ لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار فقد عرفت فساد مبناه
في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه
بدونه مبني على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق
لا يقال لولا كم سوقف وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجرتنا

لم ينقلب انا شاهدناه فضلاً اولاً او اواني البيت لم تنقلب ذهباً او فضة لانا نقول انما
ما ذكرتم مشترك الالزام فان المواد العنصرية المطيعة عندكم للحركات الفلكية والاوضاع ح مطيعة ح
التي تحدث بها اذ هي مبادي لاستعداداتها للصور والاعراض فمن الجائز ان تحدث
وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في الوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد
في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صورة الانسان وفي مواد اواني البيت
لحصول الصورة الذهبية وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع
وثانياً بان العلم بعدم الانقلاب ليس يستند الى العلم بتوقف وجود الاثر
على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل
لهم جزم بعدم الانقلاب بل مجوّز الانقلاب عندهم سفيه وينسبونه الى
الجنون مع انه ليس لهم علم بالاستعداد ولا بتوقف حصول الاثر عليه بل
هو علم ضروري يخلقه الله تعالى عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى فيها ح
العادة بايقاع الانقلاب في زمان خرق العادات انسلب هذه العلوم عن
العقل ولا يخلقها على ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد
ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه
لا يصلح وجهاً لانكار المعجزات المنقولة عن الانبياء عم بطريق التواتر
فان نفس النبي لها قوة تتصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام
العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وح لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة
تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها
المخصوصة او يحصل في البدن صفة تمنع تاثير النار فيه فانا نرى من يطلي
بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا تأثير فيه وكذا نرى القطنة تغمس
في بعض الاشربة المعمولة بالصنعة ثم تقرب من النار ويتعلق النار بتلك

الرطوبة وتشتعل ولا يحترق القطنة البتة والذي لم يشاهدها
وذكرناه ينكره وليس انكار الجحيم لالقاء ابراهيم عم في النار مع عدم الاحتراق ق
الا من قبيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصا ثعباناً واحياء الموتى
فانا نعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة
النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماً عند اكل الحيوان واستمرائه
ثم يستحيل الدم منياً ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية
فتفيض من مبدئها فيصير حيواناً واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا نعلم
يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي في اقرب مدة فانا نرى ان بعض
الحيوانات كما يحصل بالتوالد يحصل بالتولد ايضاً كالحية المتولدة من الشعر
اذا القي في الماء الراكد وبقي فيه زماناً طويلاً ومن العناكب اذا دقت وجعلت
كالمرهم ولفت في صوف ودفنت في الزبل اربعين يوماً والفار المتولد
من الطين والعقرب المتولد من الباذروج مع حصولها بالتوالد ايضاً
وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في اقرب مدة كالضفادع
التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداداتها لقبول صورتها تحصل
في الجو في مدة يسيرة اذ من المعلوم ان الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة
لان يحل فيها صورة الضفدع لا تلبث في الجو مدة معتداً بها فقد تبين
ان طرق الاستعداد مختلفة لا يضبطها القوى البشرية فلا يحصرها فمن اين
يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحيوة حتى يجزم
بعدم انقلاب العصا ثعباناً وعدم حصول الحيوة في بدن الانسان بعدما
كان ميتاً وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العادية
والذهول عن اسرار الله تعالى في الخليقة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد

٢ لا يحصل الا بهذا الطريق فلا علم لنا به ولعل هناك طريقاً آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية صح

من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء بمحال من الاحوال لا تعالى لو جاز انقلاب العصا
ثعبانا لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة احدهما دون
استحالة الآخر لانا نقول انقلاب العصا ثعبانا من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما
مادة مشتركة تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الآخر ولا نزاع في جواز ذلك بخلاف
ما ذكرت وليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي جزء منهما حتى يمكن الانقلاب — ما ذكرت خ
بان تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الآخر والا انقلاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون
الاحد بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورية وقد نبّه عليها بان الجوهر اذا انقلب
عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينقلب احدهما الى الآخر بل انعدم احدهما ووجد
الآخر وان لم ينعدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب ايضا بل انضاف اليه امر آخر
وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب ايضا ونحن لم نر في كتب
احد من الحكماء الذين يعتد بشانهم ما يدل على انكار امثال هذه المعجزات لكن البعض
من عوام المتفلسفة وجهلتهم الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار
امثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة و
غرضهم من ذلك التميز من العوام في عدم الاعتراف بكل ما يقال ورئيسهم الشيخ
ابو علي نعى ما استهجن طريقتهم وزيّف سيرتهم حيث قال اياك وان يكون
تميزك عن العامة هو ان تكون منكرا لكل شيء فان ذلك طيش وعجز وليس
الخرق في تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك ما لم يقم
بين يديك بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى — الطبايع خ
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار انشقاق
القمر لامتناع الخرق والحركة المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره
في امر المعجزات هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية اطلاعا على الغيب في حال المنام

المنام وليس احد من الناس الا وقد جرّب ذلك من نفسه تجارب اوجبت
التصديق اللّان يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيل والتذكر وليس
ذلك الاطلاع بسبب التفكر فان التفكر في حال اليقظة التي هو فيها امكن
يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية
لها مناسبة الجنسية الى المبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان وما سيكون وما هو
كائن في الحال ولها ان تتصل بها اتصالا روحانيا وان تنتقش بما هو مرتسم
فيها مما استعدت هي له الا ان اشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها
في تدبير البدن يمنعها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو مرتسم فيها لان — قوة ظ
اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغيره من الافاعيل وليس — الاشتغال خ
لنا سبيل الى ازالة عوايق النفس بالكلية عن الانتقاش بما في المبادي العالية
لان احد العايقين هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العايق
بالكلية ما دام البدن صالحا للتدبير الا انه قد يمكن احداث غلبة في حالة
النوم فان الروح ينتشر الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى
الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحالة هي اليقظة
فتشتغل النفس بتلك الادراكات فاذا انحبس الروح في الباطن يرجع — فتعطلت
عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت هذه الحواس وهذه الحالة هي
النوم وبتعطلها يخف احد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادي العالية
والانتقاش ببعض ما فيها فيحصل في تلك المبادي اتصالا روحانيا ويرتسم
في النفس بعض ما انتقش في تلك المبادي مما استعدت هي له لان يكون منتقشا فيها
كالمرايا اذا قوبل بعضها ببعض فانه ينتقش في بعضها ما يتسع له مما انتقش
في البعض الآخر والقوة المتخيلة خلقت محاكية لما يرد عليها فيحاكي تلك المعاني

المنتقشة في النفس بصور جزئية مناسبة لها ثم تنصبغ تلك الصور الجزئية منطبعة في الحس
المشترك فتصير مشاهدة وهذا هو الرؤيا الصادقة ثم ان الصور التي تركبها القوة
المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة في النفس حتى لا يكون بين
المعاني التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبتها القوة المتخيلة تفاوت الا في الكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن شديد المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من
الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة واما اذا لم يكن
بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة التي ركبها القوة المتخيلة مناسبة اصلا
لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة الى ان ينتهي الى صورة لا يناسب
المعنى الذي ادركته النفس اصلا فهذه الرؤيا من قبيل اضغاث الاحلام و
لهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتهما المتخيلة قد
تعودت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة
والضعف اختلافا غير يسير فان النفوس البشرية متفاوتة في طرفي
الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة
بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد
الذي لا يكاد ينفعه قولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة قوية اما
مكتسبة واما جبلية بحيث لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها و
يمنعها عن شغلها بل تتسع لقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفل
جميعا كما يقوى بعض النفوس فيجمع في حالة واحدة بين الكتابة والكلام
والسماع وافعال اخر غير ذلك والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه
الاشياء وامثالها ويكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك

المشترك عن الحواس الظاهرة فيقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من
الاتصال بالمبادي المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من
المغيبات ونزول الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما يسمع
كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا بهيا في الحلية هيئة واحد يشكل فخاطبه
فيما يهم من احواله واحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر
الجزئي وبين المعاني التي ادركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان
ذلك وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التاويل ثم ان تصورات النفوس قد يكون
اسبابا لحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية
مثل ان الغم والغضب موجبان لسخونة البدن وتصور السقوط من
شخص يمشي على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة يوجب
الصحة وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس
يستبعد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ذاتية قلنا
باختلاف النفوس بالحقايق او لاجل مزاج اصلي بسببها يتعدى تاثيرها بدنها
فيؤثر في الاجسام العنصرية كما يؤثر في ويكون لفرط قوتها كانها نفس مدبرة
لكل العالم العنصري او لبعضه فيطيعها المواد العنصرية وان كانت غير
حالة فيها كما ان اعضاء بدنها يطيعها وان لم يكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات
في عالم الكون والفساد وتحدث الزلازل والطوفانات والخسف ويصير الجماد
حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عم
الفصل العشرون في تحقيقهم عن ابطال ان النفوس البشرية مجردة عن
المادة ذاتا وهذا اي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيئا من اصول الاسلام
بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وابي القاسم الراغب الحليمي

في مكان ح
ان ح
بدنها ح
الفصل العشرون

والكثر ارباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المقصود بيان ضعف ادلتهم
ورد دعويهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم
واحتجوا عليه بوجهين الوجه الاول ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع والا لكان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع
فح اما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك
الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل
معقول والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فيكون تلك
الاجزاء مركبة ايضا من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم ان يكون الصورة
العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون الذهن محيطا بما لا يتناهى
دفعة وانه مح لا يقال انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه وللمانع ان لا يسلم
ان شيئا من المتعقلات معقول بالكنه لجواز ان يكون تعقلاتها بالوجه لانا نقول
تعقل الشيء بالوجه مسبوق بتعقل الوجه فذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه وهكذا
يلزم التسلسل في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا
بالكنه والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن
بما لا يتناهى دفعة وعلى تقدير جوازه فالمط حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء
كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة
انما هو بالآحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا
عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقوة لا بالفعل
فاما الى اجزاء متخالفة في الماهية او الى اجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا
لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل هف ولا الى الثاني لانه ح يكون الصورة العقلية
متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل

حاصل في العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها
ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء
الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا
يكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة
واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير
منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية هو النفس
غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لزم انقسام تلك الصورة لان
انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم
او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالنفس ليست بجسم ولا قوة
جسمانية فيكون مجردة وهو المط هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل و
وجوابه لا نم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة
الى اجزاء متشابهة قولهم فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
قلنا ان اريد انه يلزم ان يكون الصورة العقلية معروضة لها بالذات فلا نم ذلك
ولم لا يجوز ان يكون عروضها لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض
لها حقيقة وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها
لمحلها اعني النفس فمسلم لكن لا نم ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة
عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها الخارجية
وعن عوارضها واما قولهم ومع ذلك فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة
واحد بالفعل اه فليس بشيء اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية
من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث
ذاتها الى تلك الاجزاء فيجوز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متباينة

الوضع ولو سلم ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نم انه يلزم ان يكون محلها غير
منقسم قولهم لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال
كذلك قلنا لا نم فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة
الحالة فيه غير منقسمة اصلا لا يقال حلول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل
من حيث لحوق طبيعة اخرى بها اعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم
لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما اذا كان الحلول فيه
من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس
من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة اخرى بها فيلزم من انقسامها
انقسام الصورة العقلية لانا نقول ما ذكر كلام على السند ولا يجدي نفعا
الا اذا ثبت مساواته للمنع واني ذلك على انا نمنع كون الصورة العقلية
حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها فيها باعتبار
لحوق طبيعة اخرى بها بل نقول ما ذكروا من ان حلول الشيء في الامر المنقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك انما يتم اذا كان حلول
الصورة العقلية في العاقلة من قبيل حلول الاعيان الخارجية في محالها
وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون على وجه اخر لا يلزم فيه من انقسام المحل
انقسام الحال على ان قولهم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يستلزم
انقسام الحال كذلك منقوض بالقوى الوهمية اذ لا شك ان الصورة الحالة فيها
كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالقوى الوهمية
اما ان ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع اولا وايا ما كان فما ذكروه منقوض
اما على تقدير انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم واما على تقدير عدم
انقسامها فلكونها حالة في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال

بان يقال القوى الوهمية لا تدرك الا صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وادراك
صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بادراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة
العداوة منه لا بان ترتسم صورة العداوة اصالة في القوى الوهمية ولذلك كانت
القوى الوهمية قوى جسمانية حالة في جسم منقسم الآن والقول بادراك القوى من غير
انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق اصولهم وايضا فالعداوة صفة حالة في
الجسم المنقسم مع كونها غير منقسم فيجاب النقض من وجه آخر اللهم الا ان يقال
العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قايمة به كقيام السواد بالجسم بل
هي امر اعتباري لا وجود له في الخارج اصلا فلا يكون حالا فيه كحلول الاعراض
في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية
ثم لو سلم ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال
كذلك لكن لا نم ان النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس
جسما منقسما انقسام تلك الصورة وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بارتسام
صورة المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من
دون ارتسام صورة فيها بل في وجود آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك
ما انتقش من الجزئيات في آلاتها وقد يستدل على ان الادراك الغير الحصولي يعتبر
فيه وجود صورة المدرك في المدرك بانا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها
ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها ونحكم
عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف
باوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
ويرد عليه ان اللازم مما ذكر ثبوت وجود تلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجود
في قوانا لجواز ان يكون وجوداتها في بعض الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال

مثلا ويكون النفس مدركتنا الى الموجه فيه كافيا في ادراكها وما يقال انه اذا ثبت
للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة لنا
ففيه غير معتد به في امثال هذه المقامات فان قلت لو لم يكن للاشياء وجود
في نفوسنا بل في الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائما او غير مدركة لنا
اصلا اذ لو ادركنا في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح قلت لم
ذلك ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لتلك الاشياء المنطبعة في الامور الغائبة
عنا متوقفا على توجه النفس وزوال المانع وحصول استعداد ما بملاحظتها
من هناك فلا يدوم ادراكنا لعدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم
نقول لم لا يجوز ان يكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع
الصور المعقولة في قوى من قواها كما ان انطباع صور المحسوسات في قوتها
ولا نسلم ان كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصورة او نقول لا
انا نعقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا ستره به ولا بد ان يكون ذلك الكلي مجردا
عن جميع اللواحق المادية من وضع معين وشكل معين ومقدار معين
لاشتراكه بين الاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة وليس
التعقل الا لحصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما
او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لان
كل جسم او جسماني كذلك فيكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك
الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا
عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فتعين انها ليست بجسم
ولا جسمانية وجوابه انه ان اريد بقوله لا بد ان يكون المفهوم الكلي مجردا
عن جميع اللواحق المادية انه يجب ان يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم

لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم او في جسماني لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض
من قبل محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته وان اريد انه يجب ان يكون كذلك مطلقا
فممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في
مطابقته للاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة لان مطابقته
لتلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها بحسب الحلول
في المحل لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاوضاع
والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان التعقل لا يكون الا بحصول الصورة
المعقولة في العاقل ولم لا يجوز ان يكون بانكشاف الاشياء للنفس من دون
الارتسام صورة المعقول فيها بل في موجود آخر فيلاحظها النفس من هناك ولو سلم
ان التعقل انما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نسلم انه يلزم منه
ان لا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها
كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف
الحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية
في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية
وهو ممنوع بل الكلي هو الماهية المعلومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار
ان المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة الصورة العقلية اليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس فكما ان الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس
الموجود في الخارج لا انها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة الى ماهية تلك
الصورة لا يقال الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على ان الحاصل في النفس
هو عين الماهية لا مثالها وشبحها لانا نقول لا نسلم ذلك بل اللازم منه هو وجود المفهومات
المعقولة في قوى ادراكية لئلا يلزم اتصاف المعدومات مطلقا بالصفات الثبوتية

ولئلا يلزم تميزها عين ما معدومه واما ان تلك القوى المدركة التي يكون وجود المفهومات
فيها هي النفوس البشرية فلم يدل عليها تلك الادلة كما تحققت انفا الوجه الثالث ان
النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية
يدرك ذاتها وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب وجوابه
انا لا نسلم انه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها غايته ان الحواس الخمس الظاهرة
وكذا الحواس الخمس الباطنة لا يدرك شيء ذاتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي
ولم لا يجوز ان يكون قوة اخرى جسمية تفارقها في انها تدرك ذاتها وادراكاتها فان
القوى الجسمانية متخالفة بالحقيقة فيجوز ان يثبت لاحدها حكم لا يثبت للباقي الا ترى
ان قوة البصر لا تفيد الاحساس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف ساير الحواس
الظاهرة فانها انما يدرك محسوساتها عند ملاقاتها بمحال الحواس ودعوى ان كون المدرك
مدركا لذاته ولادراكه مشروط بتجرد المدرك ممنوع الا ان يقوم عليها البرهان الوجه
الرابع ان النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الاعضاء لكانت دايمة
التعقل له او غير متعقلة له اصلا والتالي باطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وساير الاعضاء
التي يتوهم حلول النفس فيها في بعض الاوقات دون بعض فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان التعقل لا يكون الا لحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم الحضوري
او بصورتها كما في العلم الانطباعي فان كان ادراك النفس لذلك العضو بحصول عينه لزم
ان يدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن بحصول عينه بل بحصول
صورته لزم ان لا يدركه ابدا لان حصول صورة العضو في النفس الحالة في ذلك العضو
فرضا غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين في مادة واحدة وانه محال وجوابه انا لا نسلم
الملازمة وما ذكره في بيانه من ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل
اما بعينها او بصورتها ممنوع بل التعقل حالة اضافية مخصوصة بين العاقل والمعقول
فحصل ح

والمعقول فاذا حصل تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان او
دماغا او غيرهما من الاعضاء حصل شعور القوة العاقلة بمحلها واذا لم يحصل
لم يحصل الشعور به وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل
لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس لمحلها بحصول عينه لزم ان يدركه ابدا و
انما يلزم ذلك ان لو كان حصول عينه لها كافيا في ادراكه ولم لا يجوز ان يكون
موقوفا على شرط كالتوجه وغيره فاذا تحقق حصل الادراك واذا لم يحصل
لم يحصل وان سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم
ان يدركه دايما ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لزم ان لا يدركه
دايما قولهم لان حصول صورة العضو في القوة العاقلة الحالة في ذلك العضو
يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان صورة
العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا يماثل
ولا يشاركه في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للادلة الدالة على الوجود
الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول و
لو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي فلا نسلم لزوم اجتماع
المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول احد المثلين في الاخر
ان كان ارتسام الصورة في العضو او حصول احد المثلين في المثل
الاخر ان كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يقم الدليل على استحالة
شيء منها فان قلت اذا تعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تعقل صورته
الجسمية والنوعية الحالة في مادته والناطقة المنتقشة بصورة تلك الصورة
الجسمية والنوعية ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او
نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشيء

فيما يحصل ح

حال في ذلك الشي قلت لا نم ان الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب
من المادة والصورة ولو سلم فلا نم انه يلزم منه ان يكون الصورة العقلية
الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة و ذلك ح
ما ذكر من ان الحال في الحال في الشي حال في ذلك الشي ثم فان حلول احد الشيئين في الاخر
ليس عبارة عن مقارنتهما باى وجه كان والا لم يكن احدهما لكونه حالا في الاخر
اولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم
من كون الشي ناعتا لشي ان يكون ناعتا لمحله اولا يرى ان السرعة الناعتة
للحركة لا يكون ناعتة للجسم الذى هو محل لتلك الحركة لا يقال هب انه لا يلزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول احد المثلين في الاخر والدليل
القايم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قايم بعينه هنا اذ يلزم على
تقدير حلول احدهما في الاخر ايضا عدم الامتياز بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها
فلكونهما مثلين واما بحسب العوارض فلتساوى نسبتها اليهما لانا نقول لا نم
عدم التمايز بالعوارض لان احدهما ناعت للاخر والاخر منعوت به وهذا
القدر يكفي في التمايز بخلاف ما اذا كانا حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم
اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه
الصورة بل الاستحالة انما يكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود العين الاصلي
واما اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود العيني
والاخر بالوجود الظلي فلا استحالة اذ المثبت لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم
الامتياز بينهما واذا كان احدهما موجودا فيه بالوجود العيني والاخر بالوجود
الظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة
فلا نم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان عضو صغير غير

غير متعقل ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك
العضو وما يقال من انها لو كانت منطبعة في عضو من اعضاء البدن
لكان اولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيسي وذلك هو القلب والدماغ
على اختلاف الرايين فيكون على تقدير كونها حالة في عضو حالة في احدهما دون
ساير الاعضاء ففيه غير معتد به كما لا يخفى ثم ان ما ذكروه من الدليل لو تم لزم
اما كون النفس عالمة بصفاتها دايما او غير عالمة بها دايما لان ادراكها لها اما
بحصول اعيانها لها فيلزم كونها عالمة بها دايما واما بحصول صورها فيلزم
ان لا يكون عالمة بها دايما والا لزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس
الناطقة وكلاهما محالان لان كثيرا من صفات النفس يدركها في وقت ولا يدركها
في اخر ورد الحكيم المحقق خواجه نصير الدين الطوسي ح بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب النفس لذاتها
لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لها
لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف
الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست بمدركة للصنف الثاني
الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة واعترض عليه اولا
بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم ان يكون
مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية واجيب بان العلم
بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم ان يكون لها علوم
غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بانا نحن نعلم
بالضرورة ان كثيرا من الصفات الحقيقية القايمة بالنفس لا يدوم استحضارها
مع كونها من الصنف الاول واجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار عن التصديق
بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فانه دايم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك

ان هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما يجد الانسان من نفسه فانا نحن نعلم بالفرق
عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة
لها في بعض الاوقات لان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بان
الصفات الحقيقية مدركة للنفس دايما والصفات الاضافية مدركة حالة
المقابلة دون غير تلك الحالة لانتفاء شرط ادراكها ح وهو المقابلة
مع كون كل منها حاصلة للنفس ح ايما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية
للنفس فان كان ادراك النفس لها ان كان بحصول انفسها لها لزم ان
يكون مدركة لها دايما وان كان بحصول صورها لزم ان لا يكون مدركة لها
اصلا لاستلزامه اجتماع المثلين في محل واحد فان قلت ادراكها
بحصول انفسها الا انها لما كانت امورا اضافية والامور الاضافية
مشروطة تعقلها بتعقل المضاف اليه ضرورة امتناع تعقل الامور
الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي
ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشي حاصلا للنفس دايما ولا يكون
ادراكها له دايما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو
محل الناطقة حاصلا للنفس دايما ولا يكون ادراكه دايما لانتفاء شرط ادراكه
في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله
بتعقل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط الوجه الخامس
لو كانت النفس الناطقة ~~في القوى العاقلة~~ لكان تعقلها بالآلات الجسمانية حالة في جسم ح
لان القوى الحالة في الاجسام انما تعقل وتقبل بتوسطها فلو كان بالآلات
الجسمانية لكان كلما تعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال
وضعف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما يضعف قوى الحس وقوى الحركة

الحركة الى الستين في البدن تضعف كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما يعرض
للآلات البدنية كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل هي نحوه
في تعقلها بل اما ينبت واما يزيد ونحو لا يقال الاستثناء نقيض التالي هاهنا
غير صحيح لانا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعقلاته ضعف وكلال بكلال الآلة
البدنية لانا نقول التالي هاهنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع الايجاب
الكلي وما ذكر من ... الموجب الجزئي لا يرفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي في
رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقرر
السوال على وجه المعارضة تقريره بان يقال لو عرض لنفس التعقل اختلال توضيحه
مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في
الهرم في سن الانحطاط فاللازم مثله والجواب ح بمنع الملازمة فان اختلال
التعقل باختلال الآلة في اواخر سن الانحطاط لا يدل على ان العاقل حال
في الجسم عامل بالآلة لجواز ان يمنعه مانع آخر في ذلك الوقت عن تعقله
الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره البدن فتوجهه بالكلية اليه وان لم
يكن حالا فيه والجواب ان يقال لا نم انه لو كان تعقلها بالآلات الجسمانية لكان
كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف و
انما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط لكمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا
في سن الانحطاط وهو مم لجواز ان يكون شرط لكمال التعقل حدا معينا
من الاعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط
وارد على الزايد على ذلك الحد فلذلك لم يختل التعقل ح ثم اذا وقع اختلال
في ذلك الحد في اواخر سن الانحطاط اختل التعقل ايضا فان قيل بقاء
ما هو شرط لكمال التعقل من الاعتدال لا يوجب الا بقاء التعقل على حاله

لكنا نذعي انه يزداد ويكمل في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال
حال اختلال البدن قلنا نجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة
اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة
فازداد التعقل وكمل وقد تحقق بان القوة العاقلة وان بقيت على حالها
لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من
الاعتدال في كمال التعقل صارت اكمل وزاده الحكيم المحقق بان جودة العقل
اما بحسب الحدس والاعتياد كما اذا احس شيئا امورا كثيرة فانه يحصل للنفس
للنفس هيئة حدسية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئي سريعا و — المحسوس
اما بحسب التجربة كما اذا كان لشيء جزئيا متعددة وحصل للحس بها شعور
على التعاقب وكل جزئي منها يوصف كليا كان اجود احساسه مما عرض — عليها ظ
عليه قبله واما بحسب النفس الفاعلة فلكل قوة كانت اتم اقتدارا كانت اجود
فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا في سن النمو بالوجوه
الثلثة المذكورة ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب
الحدس والتجارب المقتضية لاسباب المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون
اجود بصرا واسماعا ~~معا ...~~ والكلام في زيادة التعقل وكماله بحسب زيادة قوة التعقل
لا بحسب زيادة الهيئة وهو التجربية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم
انما هي بحسب زيادة الهيئة التجربية وذلك غير ما نحن فيه الوجه السادس القوة
العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل وتكثرها بل ربما يقويها ويشحذها وكل قوة
جسمانية قد انما يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية اما
الصغرى فلان من كان اكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان اقوى على
ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة يصحح ذلك واما

واما الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فقط فانها انما تبلغ وهن القوة
وكلالها احدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء
لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف
والشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس الرايحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة
واما القياس فلان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال اما المدركة فلان فعلها
الاحساس الذي هو التاثر عن المحسوسات واما المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحركها
الذي هو انفعال ايضا ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقاسر يقهر طبيعة القوى
فكيف يوهنها اجيب بان القوى وان اقتضت تلك الافاعيل بذواتها الا ان
طبايع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى كالقلب مثلا لا يقتضي تلك
الافعال فيقع بين القوى وطبايع اجزاء العناصر تنازع وتقاوم دايما
فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجاب عن هذا الوجه
الامام العلم حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي بانه جاز
ان يكون مخالفة بالنوع القوة العقلية لساير القوى مع كون الجميع بدنية و
الامور المتخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل بعضها بتكرر
الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق
بان ما ذكر من القياس الدال على حقية الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن ان
يجاب عن هذا الوجه بمنع الصغرى بان يقال لا نسلم ان القوة العاقلة قد لا يكلها
تكرر الافاعيل ولم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة اقوى من القوى الجسمانية
واكثر فلا يدركها الكلال الواقع فيها بتكرر الافاعيل لغاية قلة والتجربة لا تسعفه
وما ذكر من كان اكثر دراسة وقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة
والمعارف اليقينية فنقول ان اريد بكونه اقوى على ادراك الاشياء ان القوة العاقلة

المنفعل ويخففه عن المقاومة لتوهينه فان جبلة الفعل لما كان مقتضى الطبيعة صح

يكون المراد اقتدار فهم وان اريد ان النفس العاقلة يكون اسرع فيها واجود ادراكا فمم
ولكن يجوز ان يكون ذلك بسبب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلال
فيها على معنى ان يكون في اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك لغاية قلته الوجه
الرابع لو كان المشار اليه بانا جسما او جسمانيا لما علم احد من الناس بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق
اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تكثر بالنمو والسمن وقد ينقص
بالذبول والهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة الحاصلة من الحركات المفرطة
وغير المفرطة والحرارة الحاصلة من اشعة الكواكب دايما في التحليل والنفس الجاذبة
في ايراد بدل ما يتحلل منه دايما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك
السنين واذا لم يبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم يبق الامور
القايمة بها ايضا صورا كانت او اعراضا لانها لو بقيت فلا بد ان ينتقل من
محالها عند تحللها الى محال اخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصور
والاعراض وانه ممتنع واذا كان كذلك امتنع لاحد ان يحكم بالضرورة انه هو
الذي كان موجودا قبل ذلك تلك السنين واما بطلان التالي فلان كل احد
من الناس يعلم ويحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك وجوابه النقض
اما اجمالا فبان يقال ما ذكرتم بعينه قايم في البهيمة والشجرة فلو صح بجميع مقدماته
لزم ان يكون لها نفس مجردة وانتم لا تقولون به واما تفصيلا فبان يقال لا نم
صدق الشرطية المذكورة وانما يصدق لو كان المشار اليه بانا هو مطلق الاجزاء
الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء
باقية من اول العمر الى آخره غير متبدلة ولا متحللة بخلاف الاجزاء البدنية سواء كانت الاصلية

اصلية مخلوقة من المني او غير اصلية فهي متبدلة متغيرة لان اعضاء البدن
على ما تقرر في علم الطب على صنفين قسم بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا
للكل في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والعروق وغير ذلك ومركبة وهي
ما لا يكون جزؤه مشاركا للكل فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد
وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبها من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء
البسيطة سواء كانت تلك الاجزاء مخلوقة من المني او زايدة حاصلة من الغذاء
باسرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها اولى من التطرق الى الباقي فلو
تحلل الزايد دون الاصلية المخلوقة من المني لزم الرجحان من غير مرجح لانا
نقول لا نم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق
التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
المخلوقة من المني لكونها من المني متخصصة بصفة يمنع عن التحلل ما دام البدن
على حيوية فيتحلل الاجزاء الزايدة دون الاصلية من غير لزوم رجحان
من غير مرجح وايضا لو صح ما ذكر يلزم ان لا يتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة
اصلا او يتحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان وهذا الذي اجريناه معهم على
قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان
الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل الوجه الثامن
انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذايقا
لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا غاضبا
ملتذا كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا ابصرنا لون شيء وتشكله حكمنا بانه
حلو او مر حار او بارد والحاكم على الامور لا بد ان يكون مدركا لها فلا بد
اذن من امر يكون هو بعينه مدركا لكل من المحسوسات بكل من الادراكات

الشي بعينه

ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات وذلك يقتضي وجود شيء يكون الحس والخيال
حاصلين له ليمكنه ان يحكم على الصورة الخيالية بانها خيال لهذا المحسوس
ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في هذا الشخص
الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد
يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا شيئا اشتهيناه او غضبنا
ويلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا
بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا اخر لم يلزم من التخيل
حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يشتهيه عمرو ويميل اليه
فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد تحصل عنده كل هذه الادرا[كات]
ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم وجسماني يحصل عنده جملة
اصناف هذه الادراكات فثبت ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني وجوابه انا لا نسلم انه ليس في البدن جسم او
جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن
قوة تستخدم سائر القوى ويجتمع عندها ادراكاتها ولا بد لابطال ذلك
من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن
جسم او جسماني ~~يحصل عنده~~ جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس
بجسم ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا
البدن الكثيف آلة له ويكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن اين يلزم
ان يكون تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يثبت المطلوب الوجه
التاسع لو كان محل العلم من الانسان جسما او جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما
~~ولو كان منقسما~~ لان كل جسم وجسماني فهو منقسم ولو كان منقسما لجاز ان يحل

نعم كذلك لكنه لا يلزم منه ان يكون جسم

في كل جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا
يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم لكن السواد
في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد
بعينه عالما بشيء وجاهلا له في حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان
محل العلم ليس بجسم ولا جسماني بل هو امر مجرد وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم
ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلا نسلم انه لو كان منقسما لجاز ان يكون
ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز ان يكون
قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الآخر قولهم لان الشيء في محل
لا يضاد ضده في محل آخر قلنا مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على انا
نقول حكم الصفات تتعدى محالها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا عن قيام
الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما وان لم يتعد به لم يلزم من جواز ذلك
جواز كون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة بل اللازم كون
احد الجزئين عالما بشيء والجزء الآخر جاهلا به ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة
والنفرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز ان
يقوم باحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فجاز ان يكون
الشخص الواحد نافرا عن الشيء ومشتهيا له في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة
الوجه العاشر ما اخترعه بعض متفلسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود
فهو متناهي المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهي المقدار ايضا لما تقرر
من برهان تناهي الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهي من حيث
هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعم
ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية

له

بالامتناهية

يجب ان يكون مطابقة لماله الصورة واللانهاية لا يتحصل في الخارج اما للمقدار واما للعدد
ولابد ان يكون ذلك العدد مقارنا لهيئة اخرى لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان مثلا
المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم او فيما يحل في جسم لوجب ان يكون ذلك الجسم
غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية
لكن يمتنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد
فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم فاذا
كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شيء وامتنع ان يكون
ذلك الشيء جسما او حالا فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر
مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم ان هذا المفهوم عند تعقله
لا بد ان يكون حاصلا في شيء وانما يلزم ذلك لو كان تعقلنا لحصول ماهية
المعقول في العاقل وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون
حاصلا في جسم او ما يحل فيه غير متناه قلنا نعم وانما يلزم ان لو كان حصول
مفهوم اللانهاية للجسم المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول
الشيء للشيء يقال بمعان متفرقة كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم
وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه الحصولات
يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف
العاقل بالمعقول او لا يرى انا نتعقل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع
اتصاف المدركة بهما فقوله اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به
مفهوم اللانهاية ان اريد انما موجبا لاتصاف ذلك الجسم وايضا هذا الاستدلال يقتضي
ان لا يتصور مفهوم اللانهاية اصلا سواء كان المدرك جسما او مجردا اما في الجسم فلما
ذكره المستدل واما المجرد فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي

برهان ثالث

التناهي المنتسب الى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقا الا ان يقال فرق
بين حصول اللانهاية في الجسم وبين حصولها في المجرد فان الجسم من شانه
ان يتصف بها فحصولها فيه يوجب عدم تناهيه بخلاف المجرد الوجه الحادي
عشر انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحاكم عليهما
بذلك لا بد من تصور لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا والا لما امكنه
ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الوحداني جسما او جسمانيا
لوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فيتفرد كل من الجزئين بالآخر
فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد على جميعهما اذ لا يحكم على الجميع الا من حضره
الجميع ومن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم او جسماني فلا يحضره ذلك
فلا يكون حاكما فالحاكم بتضاد السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني
وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان الحاكم جسما او جسمانيا لوجب ان يحل
السواد فيه حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة السواد وصورة
البياض متضادتين متنافيتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما
فقط ولا نسلم حصول التضاد بين صورتيهما ولكن لا نسلم ان كل جسم او جسماني
لا يحضره الجميع لم لا يجوز ان يكون قوة جسمانية يخدمها سائر القوى
الجسمانية فيرتسم صور الاضداد في القوى الخادمة وتصير تلك الصور
حاضرة للقوة المخدومة ويلاحظها من هناك الوجه الثاني عشر القوة العاقلة
التي هي النفس الناطقة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية
تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوة العاقلة بقوة جسمانية فهي
مجردة وهو المطلوب اما الصغرى فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة
على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التي كل واحد منها غير متناهية

واما الكبرى فلما سيجئ من ان القوى لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان تفعل عددا غير متناه سواء كان
زمانه متناهيا او غير متناه وجوابه لا نم ان القوى العاقلة تقوى على افعال غير متناهية
بل هي لا تقوى على فعل اصلا فضلا عن ان تقوى على افعال غير متناهية فان التعقل
عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية عن واهب الصور وهذا انفعال لا فعل فان قيل
فالقوى العاقلة تقوى على انفعالات غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى
عليها فالقوى العاقلة ليست بقوى جسمانية قلنا لا نم الكبرى فان الجسمانيات جاز
ان تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تنفعل
دائما عن العقول عندهم ولئن سلمنا انها تقوى على الفعل لكنا نقول ان اردتم
بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انها تقوى على ان تفعل
في الوقت الواحد افعالا غير متناهية فهو باطل لانا نجد من انفسنا ضرورة
انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان اردتم
انها لا تنتهي الى حد الا ويكون قادرة بعد ذلك على الفعل فمسلم ولكن لا نم في الكبرى
فان القوى الجسمانية ايضا تقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوى
الخيالية لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تخيل اشكال اخر بعد ذلك
فان قيل كل واحد من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الا فعال
لكنها يجب انتهاؤها الى العدم والقوى العاقلة ليست كذلك لما في ما ذكرتم من امتناع
العدم عليها قلنا وسيأتي الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا ان القوى العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية ابدا ولكن لا نم ان لا شيء من القوى الجسمانية تقوى
على افعال غير متناهية ابدا وما ذكروا البيان ذلك فسيجيء الكلام عليه ثم ان هذا
الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها قوى جسمانية مع كونها

كونها قوية على افعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لا ندعي ان شيئا من القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية اصلا بل نقول ان شيئا منها لا تقوى على
افعال من غير ان يفيض تأثير من العقل والقوى العاقلة تقوى على ذلك من غير
افاضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها
على التحريكات الغير المتناهية لما يفيض عليها من تأثير العقل لانا نقول لا نم ان القوى
العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تأثير من المفارقات
ولم لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها
من المفارقات

الفصل الحادي والعشرون

في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس
البشرية واحتجوا عليه بوجهين الاول ان النفس الناطقة غير منطبعة في
الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلة به لا كذلك لكانت اذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية
ببقاء العلة المعينة لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم وجوابه
انا لا نم ان النفس غير منطبعة في الجسم وما ذكروا عليه فقد عرفت ضعفها و
عدم تمامها ولئن سلم انها غير منطبعة في الجسم فلا نم انه اذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن
لما كان له مدخل في حدوث النفس لانه لم يوجد قبل البدن جاز ان يكون
له مدخل في بقائها ايضا وقد يقرر هذه الحجة بوجه ابسط فيقال لو عدمت
النفس بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها او لغيرها او لا لسبب اصلا والكل باطل
فعدم النفس بعد وجودها وجوديا او عدميا لابد له من سبب بالضرورة واما انه
ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف
عنه واما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا

٢ باطل اما انه ليس عدمها بسبب اصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا

لا جايز ان تكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس
لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في (معدما لها ح)
بقائها وكل ما هذا شانه فاما ان يكون لممانعتها ومزاحمتها على محلها او مكانها
معدما لها او لا يكون والاول باطل سواء كان المانع المزاحم ضدا او لم يكن لان
هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر
ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل ايضا فان ما لا ممانعة بنفسه اما ان يستدعي و
جود مانع او لا يستدعي فان لم يستدع فليس بمعدم فانا نعلم قطعا ان العلة
المقتضية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها لمزاحمته
على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك الشيء موجودا معها وان استدعى وجود مانع
فذلك محال لان وجود المانع للنفس على المحل او المكان ممتنع لامتناعهما للنفس
فاذا امتنع وجود المانع امتنع ما يتوقف وجوده والا جايز ان يكون ذلك
الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها (ط)
لان ما ليس له مدخل لوجوده في وجود الشيء لا يوجب عدمه عدم الشيء فذلك الشيء
لا يجوز ان يكون علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هو الباري
المفارقة وهي لا تنعدم لاستلزامه انعدام الواجب والا العلل الثلث الباقية
لان النفس بسيطة والاثر للموجب ولم يبق الا الشرط وذلك الشرط لا يخلو من
ان يكون جوهرا او عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون محله غير العقل والنفس
والكل باطل اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له
لا يلزم من عدمه عدمه واما كونه عرضا غير قايم بالنفس فهو اولى من الجوهر
في ان لا يكون عدمه معدما لها واما كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية و
الافعال والانفعالات البدنية فلان عدم هذا العرض اما ان لا يشترط في اعدام

اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن او يشترط فيه ذلك فان لم يشترط
فيه ذلك فاولى الاعراض بان تعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي يكون
كمالا للنفس فيلزم ان لا يبقى النفس العالية الكمال مع البدن كما لا يبقى بعد ثبوته اذ لا
يتصور استقرار وجود الشيء دون شرطه ولو كانت كمالات النفس شرطا في وجودها
لكانت الاعراض المضادة لكمالاتها جديرة بان يعدمها ويبطلها كالجهل المركب
والانفعالات عن البدن فيلزم ان لا يبقى النفس شريرة مع وجود هذه الاعراض
المنافية للاعراض المكملة لها لا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها والواقع
خلاف ذلك وان اشترط في كون عدم العرض القايم بها معدما لها قطع العلاقة بينها
(بالبدن ح) وبين البدن فعلاقة النفس ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة
في المادة او الجسم في المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وتغير
الاضافة لا يوجب تغير الشيء الذي محله فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس
واذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جواز لم يكن
اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها كما كان بخلف تاثيرها
في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط (ط)
قطع العلاقة وقد تبين بطلانه وجوابه ان يقال انه يجوز ان يكون المعدم
وجوديا ويكون اعدامها لممانعتها ومزاحمتها اما على محلها او مكانها قولهم
وقد تبين ان النفس ليست بجسم ولا جسماني قلنا قد عرفت انه لم يتبين
بادلتهم ما ذكروه لعدم تمام شيء من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نم ان المعدم الغير
المانع على المحل او المكان لا يكون معدما قولهم ان العلة المقتضية لوجود الشيء
اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمته على محل او مكان فلا بد
ان يكون ذلك الشيء موجودا معه وانما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا في المانع

(لو لم يستدع وجود مانع على المحل او المكان)

على المحل او المكان وهو ممنوع والالزم انه لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في
وجوده لجواز ان يكون امر معدوم ما في نفسه لا عدما لشيء والتفصيل فيه ان العدمي و
والوجودي قد يقالان بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته
للموصوف بوجود له كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث
وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي بخلافه وقد يقال العدمي
بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابله بمعنى الوجود فان اريد بالوجودي و
العدمي المعنى الاول فما ذكرناه من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثاني مع انه لا انحصار
لاشيا فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المتقدم وجوديا وعدميا بهذا المعنى
انتفاء المعدوم راسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم
من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء عدما لامر وان اريد المعنى
الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدم امرا اخر غير
الوجود والعدم مع ان ما ذكره في بيان كون المعدم غير وجودي لايناسب
هذا المعنى وان اريد بالوجودي الوجود وبالعدمي العدم كما يتبادر من
سياق الكلام فلا انحصار ايضا ولا نسلم ايضا ان الجوهر المباين للشيء الذي
ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان
الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطا فاثباتها بها دور ويمكن
المناقشة فيه فلانه ان العرض الغير القائم بالنفس اولى من الجوهر المباين
في ان لا يكون عدمه علة حالها ثم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان
بعدم النفس بعدها هي الاعراض التي يكون حالا للنفس كلام خطابي لا يقوم لاثباته — بلا شعور ح
شبهة فضلا عن حجة وايضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس
من المبدا في حدوثها بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا لم لا يجوز ان يكون

ان يكون البدن بعد حصول حالة شرطا مبدا لوجود النفس من المبدا وما
الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير
والتصرف فيه هذا كله اذا جرينا معهم على اصلهم من نفي القادر المختار
واما على اصلنا فالمبدا مختار بعدم لمجرد ارادته والقول بان العدم نفي
محض لا يصلح اثرا للمختار قد عرفت ضعفه فيما مر وثانيهما انها لو كانت قابلة
للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود
يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا بالفعل
وفاسدا بالقوة اي له استعداد الفساد ولابد لذلك الاستعداد من محل
يقوم به وذلك لا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا يبقى عند الفساد
وما هو محل لاستعداد الفساد فهو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند
حصول المقبول ليكون متصفا به والا لم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس
امر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها هو اما محل لها ايضا كالمادة
والصورة او جزء منها محل للجزء الاخر كالمادة للجسم على التقديرين يلزم كونها
مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا يكون النفس
مجردة هف فان قيل النفس حادثة ولابد لها من استعداد قبل حدوثها
ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل لاستعداد
وجودها محلا لاستعداد عدمها قلت كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مباين
القوام له او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد
وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده فيه ومحلا لاستعداد
فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد
وهو متهيئ لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا

وهو بفعل ما به ويحكم ما به ح

تكامل للفساد ح

محل لاستعداد عدمه وهو تهيئه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه
اذا قدرنا قيامه بعينه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن
محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها
من حيث انها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها
مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد
تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج عن
المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها
على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات
ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه فان الاول
يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والجواب انا لا نسلم ان القابل للفساد يجب وجوده
عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء
يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل
معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء
في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قايما به
في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج
شيء وقبول عدم قايم بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها قايما بها
فلا يلزم كون النفس مادية ولو سلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند
حصول الفساد ولكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك

ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسما او مادة جسم وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون مجردا قايما بنفسه اما محلا للنفس او جزءا منها محلا لجزئها الاخر لا يقال
اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قايما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قايم
بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزءا منها محلا لجزئها الاخر
اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن وحينئذ فالمطلوب
حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن لانا نقول لا نسلم ان كل
جوهر مجرد قايم بنفسه عاقل ولو سلم فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس
هي التي يشار اليها بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهرين احدهما حال
في الاخر ويكون كل منهما مجردا عاقلا مع انه لا يكون شيء منهما نفسا فلا يلزم
مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل
بعد البدن مطلقا والامام حجة الاسلام الغزالي زيف هذا الوجه الثاني
بان كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما
ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما ان امكان
الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه وكان
الشيء الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابلا للوجود الطاري على
معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول
والامر الذي ينعدم لا يبقى موجودا مع العدم فتعين ان يكون فيه امر
يقبل العدم الطاري ويكون هو حامل امكان ذلك العدم قبل طريان العدم
فيلزم تركب جوهر النفس من حامل امكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيط لا
تركب فيها وان فرض فيها تركب فنحن ننقل الكلام الى المادة التي هي الاصل
الاول اذ لا بد ان ينتهي الى الاصل لا يكون فيه تركب من امور بعد معه غير متناهية

و يكون مع ذلك فيه لا يجوز الجوهر العاقل المتعلق بالبدن الذي تعلق كان انا وهو يجوز ان لا يكون المشار اليه

ثم ذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه

فتحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالقبس ثم قال رح ويمكن ان يقرر
هذا بصفة اخرى وهي ان قوة الوجود للشيء يكون مع وجود الشيء ولا يجامعه فان
قوة الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل
فان حصل ابصار السواد بالفعل لم يكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة
عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشيء البسيط لكان امكان العدم
حاصلا لذلك الشيء قبل العدم لان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو
ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد قوة وجوده مع حصول وجوده بالفعل
وذلك يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل معا وهما متنافيان ثم
قال رح ردا على ما ذكره من الدليل ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان
وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره وفيه نظر
اما اولا فلان ما اورده من التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام
مع انه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل
الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول
والامكان في الثاني فان اريد بالقوة والامكان ما هو يقابل الفعل فلا نسلم
ان الشيء البسيط لو انعدم لكان امكان الوجود حاصلا قبل العدم قوله
فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود لا يفيد المطلوب لان اللازم منه هو
امكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمطلوب والمطلوب
امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل
الوجوب والامتناع فلا فساد في اجتماعها مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع
لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا ينفك عنها بحال واما ثانيا فلان
الظاهر من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدم شيء عن آخر

آخر وامكان عدم شيء عن آخر وان لم يقتض وجود ذلك الآخر بل يكفيه
امكانه لكن عدم الشيء عن آخر يقتضي كون ذلك الآخر محلا لما انعدم عنه قبل
الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود عما ليس محلا
له غير معقول ولا يتصور كون الشيء العدمي محلا لموجود خارجي فتعين كون
ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يجري كون الامكان اعتباريا عقليا بل
الصحيح في الرد عليه ان يقال سلمنا ان امكان عدم الشيء عن آخر يستدعي
محلا مجامعا لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن
هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل واما ما لا يتعلق وجوده
بمحل فليس له الا امكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه فه
بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع عدمه فليس مع اتصاف اذ ليس معنى
الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء متحققا ويحل العدم فيه على قياس
اتصاف الجسم بالاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم ويبطل بان
الفساد على ما قررناه فيطابق فان قلت كل حادث فهو متعلق الوجود
بالمحل لانه لا بد من استعداد سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من
محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد امر وجودي
لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امرا مباينا لاستحالة قيام استعداد الشيء بما يباينه
فتعين ان يكون محله شيئا يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل
ويندفع الجواب قلت لا نسلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على
وجوده فانه مبني على ان المبدأ موجب لا مختار وقد عرفت انه غير ثابت
ولو سلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فلا نسلم كونه
وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلا نسلم قيام استعدا د

حادثة

بمحله فان النفس عندهم وليس استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يتقوم استعدادها بالبدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف

الفصل الثاني والعشرون

في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا يزيد على خمسة وقد ذهب الى كل منها جماعة احدها ثبوت المعاد الجسماني فقط وان المعاد ليس الا هذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم اكثر اهل الاسلام وثانيها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا الى ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها وثالثها ثبوت المعاد الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام والحليمي والراغب وابي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة ورابعها عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة وخامسها التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في امر المعاد مقامان الاول في اثبات المعاد الروحاني الثاني في نفي المعاد الجسماني اما المقام الاول فتقرير كلامهم فيه هو انهم قالوا ان للنفس الانسانية لذة والما روحانيين لان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك

الفصل الثاني والعشرون

بالغزالي ح

المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة يخصان بها فان للذائقة كمالا هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها الالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها الاصوات الرخيمة والنغم المتناسبة وللشم كمال هو ادراك الكيفيات المناسبة وللامسة كمال هو ادراكها ~~[illegible]~~ الناعمة اللينة

للكيفيات المناسبة ولمسها الملموسات ح

فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يخصانها وكمالها ان يتمثل فيها صور الوجود كله مبتدئا من المبدأ الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهيئاتها وقواها ثم ما دون ذلك الى ان يتمثل فيها صور جميع معلوماته المترتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام وآفتها هي ان يكون متنفقشة بضد ما هو الواقع واورد عليهم ان تمثل المعقولات لو كانت كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت به عند وجدانه وتألمت بحصول الجهل المضادة فان كل قوة يلتذ بكمالها وتشتاق الى حصولها وتتألم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتألمها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها والالتذاذ بها عند وجودها والاضداد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم يكن مدركة لها ولوصول المنافي مع عدم ادراكه

لا يوجب التألم به كالخدر اذا عرض على النار فانه لا يحس بالالم فاذا فارقت
البدن وانحط عنها شغله يشعر بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعرض على
النار اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس اذا حصّلت ما هو كمال لها في
حيوتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت عن البدن عند
خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير العقل وكونه آلة لها ببطلان مزاجه
يبقى كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذي هو العلة القابلية لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق من ان النفس باقية بعد خراب
البدن والعقول الفعالة التي هي العلل الفاعلية له باقية ايضا ومتى كانت
العلة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ظ الاستحالة فثبت ان ما هو كمال
النفس حاصل لها بعد مفارقة البدن اذا حصلته حال تعلقها به ولا شك
في ان هذا الكمال خير بالنسبة اليها وانها مدركة لحصول هذا الكمال لها من
حيث هو كمال وخير فاذن هي ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال
الالم فان النفس اذا عرفت في حيوتها الدنيا بالاكتساب النظري ان لها
كمالا ولم يكتسبه بل اكتسب ما يضاده وهو الجهل المركب او لم يكتسب شيئا
منها بل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الامور الدنيوية واللذات الحسية
فاذا فارقت تألمت بنقصانها لاشتياقها الى الكمال الفائت عنها وعدم
الاشتياق في حيوتها الدنيا الى كمالها الفائت وعدم التألم بفواته لاشتغالها
عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس اقوى من
اللذات الجسمانية لوجوه الاول انه كلما كان ادراك الملايم بالقوة العقلية اشرف
من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية اشرف من المدرك بالقوة

الجسمانية كانت اللذة العقلية اقوى واتم من اللذة الجسمانية لكن
المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فلان اللذة هي ادراك الملايم واما ان
المقدم حق اما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك الا السطوح والالوان هر
مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل هي تدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز
بين الماهية واجزائها وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والا... ملي
عندها كالنظر في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا تقتصر على شيء اقوى
من المقتصر عليه واما الجزء الثاني منه فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتع
وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل صور كائنة
الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف بون جدا
الثاني من تلك الاوجه انه لو لم يكن اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية لكان
حال البهايم من الحمير وغيره اعلى واسنى من حال الملائكة او اطيب والتالي ظ
الفساد فالمقدم مثله الثالث منها ان لذة الغلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج
والنرد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثرة عند الانسان على اللذات البطن
انها اقوى اللذات الحسية الذي يحاسبها في شيء من ذلك يوجب له ان يكون
غالبا اذا عرض له مطعوم او منكوح يتمكن فيفصلها وان لذة نيل الحشمة كالجاه
وغيره مؤثرة ايضا عليها فان كثير النفس العالية يختار ترك كثير من اللذات
الحسية على ترك ذلك وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة
مؤثرة عند الكريم على لذة التمتع به وكل ما هو آثر عند شخص فهو الذ
بالقياس اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسية الظاهرة واذا كانت
اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية فالعقلية في استعلائها
عليها اولى قس على ذلك حال الالمين وتفصيل كلامهم في احوال النفوس

بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاعتقادات
الحقة فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيئات ردية واخلاقا ذميمة يوجب الميل الى
الشهوات البدنية واللذات الحسية التذت بوجدان ذاتها كذلك التذاذا باقيا وابتهجت
بادراك كمالاتها ابتهاجا سرمديا كالمؤمن المتقي على راينا وان اكتسبت هيئات
ردية بملابستها للبدن ومباشرتها لرذائل المقتضيات الطبيعية وميلها الى المشتهيات
الفانية تألمت بالتعطل والاشتياق الى مشتهياتها التي الفت بها وقد حيل بالموت بينها
وبين ما تشتهي فيكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا
التألم لا يدوم بل يزول اخر الامر لان سببه الهيئات التي حصلت لانجذاب الامور البدنية
وهي يزول بزوال ما استفيدت منه من الامزجة والافعال وهذه الهيئات مختلفة
في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطوئه ويختلف التعذب بها بعد الموت
في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم تكتسب الاعتقادات الحقة
فان عرفت بان كمال النفس ان تحصلها تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى
الكمال الغايب عنها سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة له من
حيث الماهية وان كانت معترفة من حيث الانية واشتغلت بامر فاتها عن اكتساب
الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء لكنها تكاسلت
في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه واسوؤهم حالا هم الذين اكتسبوا
ما يضاد الكمال لانهم يتعذبون دائما بخلاف الباقين ثم ان هؤلاء الثلثة ان
تلطخت بهيئات بدنية ردية تألمت بها ايضا على حسب رداءة تلك الهيئات وان
لم تتلطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الهيئات لا يدوم
لزوال تلك الهيئات الموجبة له وان لم تعرف بان كمال النفس ان تحصلها فان
تلطخت بهيئات ردية اكتسبتها لعلاقة البدن تألمت مدة بقاء تلك الهيئة على

على حسب رسوخها منها ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من
اهل السلامة وان لم تكن من اهل السعادة لخلوها من اسباب التألم و
الالم والخلاص فوق الشقاء وهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه
الصفة هي نفوس البله وهم الذين تغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال
ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء من الزهاد وبعضهم ذهبوا الى ان امثال
هذه النفوس تتعلق باجسام اخر لانها لا يجوز ان تكون معطلة من الادراك
اذ لا معطل في الوجود ولا تدرك غير الجسمانيات حتى تستغني في ادراكها عن جسم
يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من ان تتعلق باجسام
اخر لا على ان النفس بعد المفارقة عن البدن يصير مبدأ لجرم آخر مدبرة له
فان ذلك عين مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون
موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن الا بآلة جسمانية ثم تتخيل الصور التي
كانت معتقدة عندها فان كان اعتقادها في نفسها وافعالها الخير شاهدت
الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها في حيوتها الدنيا والا فشاهدت العقاب
كذلك والجسم الذي تتعلق به هذه النفوس اما اجرام سماوية او اجرام متولدة
من الاهوية والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه
اضطرب قول الشيخ ابي علي في قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية
ففي بعض كتبه اكتفى بالتعقل بالخارجيات وفي بعضها قال فاما قدر العلم الذي بالمفارقات صح
يحصل به هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب و
انا اظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها
تصديقا يقينيا بوجودها برهانا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى
ويتقرر عنده هيئة الكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ

العلل الغائية صح

الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيب وبتصور الغاية وكيفيتها ويحقق
ان اللذات المتقدمة على الكل التي وجود بحصها حصة وحرى بحصها وانها كيف يعرف حتى
لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد
الناظر استبصارا ازداد السعادة استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا
العالم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق الى ما
هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة هذا جملة ما يقولون في امر المعاد الروحاني
واعترض عليهم بانا لا نم ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث
هو كذلك وتحديدها به لا يدل على ان اللذة ما ذكروا انما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس
الامر وهو مم وعدم انفكاك احد عن الآخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك
ايضا مم والاعتماد على التجارب الظنية غير مفيد لان الاستقراء وان كان
لاكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود جزئي حاله بخلاف ما وجد بالاستقراء
لا يقال عدم الانفكاك ضروري حاصل بالتجربة لا نظري يستدل عليه بالاستقراء فيتوجه
عليه ما ذكر لانا نمنع الضرورة والا دليل يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك
ما هو كمال لذة في الجملة ولكن لا نم ان كل ادراك لكل ما هو كمال لذة بل اللذة
انما هو ادراك الكمال الجسماني فان ادراك الكمال الجسماني يجوز ان يكون
مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسماني ولا يلزم من كون احد لذة كون
الآخر كذلك ولو سلم ان ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان او غيره لذة ولكن
لا نم ان النفس باقية بعد خراب البدن وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه
ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن لكن كونها قابلة للصور العقلية مم لجواز
ان يكون قبولها مشروطا بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة للصور
العقلية لكن لا يلزم حصول الصورة العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل

الفاعل موجبا لا مختارا وهو مم ثم ان ما ذكروه معارض بان النفس قبل الموت
عالمة ببعض المعلومات فلو كانت ادراكاتها نفس اللذات لكانت ملتذة بما
كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذات الجسمانية
مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله
وايضا اللذات الجسمانية اضعف من اللذات العقلية عندهم بل لا نسبة للذات
الحسية الى اللذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها
مانعة من تلك اللذات العقلية النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط ثم انه ان استجمع الشرايط
يلهجون فلا نم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلقوا
ويؤثرونه الاسافل معدودين يبتهجون بها اشد ابتهاج بحيث يعرضون عن الاشتغال بمذاكرتها
على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما او منكوح ما هذا ثم قولهم
ان الالم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التي اكتسبتها
بمطالبة البدن يزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيئات لا يستقيم على اصولهم فان
القابل لتلك الهيئات النفس والفاعل لها هو المبادي المفارقة وعندهم ان العلة
القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا موجودتين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكروه
في بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها الالم
الحاصل بسببها وكونها حاصلة بمطالبة الامور البدنية من الافعال و
الامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكر من مطالبة الامور البدنية معد
لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد
يجاب عنه بان النفس بعد مفارقة البدن لم تخرج عن ان يكون منفعلة عن حركة

السماويات فانه في عالم النفوس كلها مستند الى الحركات الفلكية واقلها
ما تعلم من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قدرنا بعد قدر على الدوام
والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال تجدد لكل
نفس من النفوس المفارقة او لبعضها يوجب تلك الاحوال استعداد الزوال تلك
الهيئات عنها فيزول عند تمام استعدادها بزوالها وليس كل ما حدث عن علة
في قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل بل قد
يزول عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد و
رد هذا الجواب بانه كما جاز ان يزول زوال الهيئات النفسانية
في الجملة بزوال استعداد النفس جاز ان يزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل
الجزم باستمرار اللذة ابدا في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة
ولا الجزم باستمرار الالم في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة
ثم فرقهم بين الجاحدين والمهملين والمعرضين بان الم الجاحدين
مؤبد دون غيرهم غير صحيح لان سبب الالم في الاقسام الثلثة هو الشوق الى
الكمال الفائت ولا فرق بين الثلثة في هذا السبب فما الذي اوجب
انقطاع عذاب البعض دون البعض والحكم بانقطاع شوق المهملين و
المعرضين دون الجاحدين تحكم بط فان قلت الفرق بين فان الجا(حدين)
فيهم اعتقادات بط مضادة لكمالهم دونهما قلت الاعتقادات المضادة
للكمال ليست بمستندة الى اسباب عين فلم لا يجوز زوالها وثم يحكم بوجوب
بقائها حتى يدوم التعذب بسببها وايضا فان المشتاق الى الشيء غير الواصل
اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات
العقائد البطلة قبل المفارقة تعتقدون تلك الاعتقادات علوما فان بقي

فان بقي هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم يتالم بفقدان الكمال اذ لا شعور له
بفقده لان الفرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها البطلة علوما وان لم
يبق بل زال هذا الاعتقاد فيجوز زوال تلك الاعتقادات البطلة ايضا لا انتفاء
الفرق فقد يحصل بها الالم السرمدي وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون
تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفي التالم لان تالمها ليس للاشتياق
الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما ادركته من الامور الغير المطا(بقة) بقه للواقع
كمال ومطابق للواقع ورقبت الوصول اليها ادركته فانها لا محالة تتنغص
بعد الموت ما رقبته فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رقبت الوصول اليه
وفيه نظر لان اللذة عندهم كما مر ادراك ونيل لوصول ما هو كمال
وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير فاين قولهم عند المدرك
على ما صرحوا به هو ايذان ان المعتبر في اللذة كمالية وخيرية في
اعتقاد المدرك لا في نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كمالا وخيرا في نفس الامر
لكن المدرك وهو معتقد كماليته وخيريته يلتذ به فلو لم يزل لصاحب
الجهل المركب اعتقاد ان ما ادركه حق مطابق للواقع لزم ان يلتذ
بما ادركه فيكون من اهل السعادة فلا اقل من ان يكون له لذة مخلوطة
بالم فقدان ما رقب الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان الم الالم
الشديد الذي لا الم فوقه ثم ان نفوس البله والصلحاء قد اعتقدت في
حيوتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من
اهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون
لهم شوق الى الكمال الفائت فيكونون من اهل السلامة بل من اهل السعا(دة)
على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس

جاحدين

باجرام اخر تبلها ان لم يتعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود لمقدمته
فانها بنفوسها وذواتها ووجوداتها فلا يكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل
عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه
فهو في حيز المنع وايضا جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البلهاء والصلحاء ايضاح
غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة
لبعض تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل
واحد من النفوس او لا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول
ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيلاتها و
بالجملة فاكثر ما ذكروا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع
العلمية ثم انا نقول لا ننكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحاني
واللذات والالام العقليين وكونهما اعظم من الحسيين فان المحققين
من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تع
وكلام رسوله ما يشير الى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة انهم انكروا المعاد
الجسماني واللذات والالام الجسمانية في الدار الاخرة على ما دل عليه كتاب
الله تع وكلام رسوله عم في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب
تأويلها وصرفها عن ظاهرها قال الامام الرازي ره انا لا ننكر اللذات
العقلية ولا انها اقوى من غيرها ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالدلائل العقلية
وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب نكاره فان احدا لو حاول
الدلالة على طعوم الاشياء وروايحها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بثبوتها
وهذه اللذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها
الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلايق الجسمانية وانجذابه الى

الى المعارف الالهية اتم كان حظه منها اوفر والقدر رزق الله تع منها في المنام واليقظة
مرة بعد اخرى ما قوى ايماننا بها وسكنت نفوسنا اليها والظاهر من الحكماء انهم
ما ذكروا الوجوه التي حكينا عنهم الا لتكون جارية مجرى المنبهات والمشوقات
وانا ازيد عليها فاقول الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة تنسب
او فضيلة فان الكامل فيها راجح في الحب على الناقص فكما ان مراتب الكمال كثيرة
فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الاقصى ليس الا لله تعالى فالحب الشديد
ليس الا له ثم ان شدة الحب يفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب
والالتذاذ بادراك المحبوب ويدل عليه الاستقراء فثبت ان حب الله تع
لا بد وان يورث من تابعين الحالتين واصحاب الذوق يسمون الغفلة
عما سوى الله فناء وكما ان الكامل بالنسبة الى الاكمل لا يعد كاملا كذلك
حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبلغ الحب الشديد
الا بالله تع فلا تطمئن القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا بذكر الله
تطمئن القلوب والذي يظنه الاحاد من ان العلم بالامور العقلية كلها
اسباب اللذات العقلية فهو خطاء بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تع
والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تع كما لم تحصل للعقول البشرية
الا بواسطة العلم بافعاله فكلما كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمته اتم
كان حبه والالتذاذ بحبه اتم قال تع فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم
بالصواب واما المقام الثاني فتقريره هو انهم قالوا الابدان البشرية تنعدم
بفنون واعراضه بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية
المتفرقة المختلطة باجزاء العناصر ثم انها لا تعاد اصلا وما ورد به الشرايع
من اثبات المعاد الجسماني واللذات والالام الجسمانية في الدار الآخرة امثال

مرتبة على حذا افهام الخلق لبيان ان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس
وشقاوتها بعد مفارقة الابدان لان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق
واكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذات
العقلية وذلك كالايات المشعرة بالجهة والجسمية قلنا انما يصار الى التاويل والصرف
عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الايات المشعرة بالجهة والجسمية
فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة
فوجب صرفها عن الظاهر واما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر
فضلا عن الدليل القاطع بل اكثر الايات والاحاديث الواردة في ذلك
يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل يشهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله
ولشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها ان المعاد الجسماني اما
بان يعدم الله تعالى الابدان واجزائها بالكلية ثم يوجدها بعينها او يفرق
اجزاءها ثم يجمعها ويعيد اليها الحياة وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم بعينه
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الانسان المعين مشارك لساير الناس
في الانسانية ويمتاز عنهم في تعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زايدا على
ما له من الانسانية وذلك الزايد لابد ان يكون صفة قايمة به فعند تفرق الاجزاء
لابد وان ينعدم تلك الصفة فلو اعاد الله تعالى ذلك البدن المتشخص فلابد
وان يعيد بتشخصه الذي انعدم والا لم يكن معيدا لذلك الشخص وهو خلاف
المفروض فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة اما اولا فلان المعدوم
لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لابد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة
اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده

عوده صحيحا واما ثانيا فلانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو
ضروري الاستحالة واما ثالثا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي
بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها فيكون الموجود
مقيدا بكونه في هذا الوقت غير الموجود مقيدا بكونه في وقت اخر واللازم باطل
لافضائه الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اولا معنى للمبتدا الا الموجود
في وقته الاول فكذا الملزوم واما رابعا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه
لجاز ان يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة
لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التمييز بين المبتدا
والمعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض لا يقال لا نسلم
ان ذلك يتضمن اعادة المعدوم بعينه وانما لا يجوز ان يكون تشخص زيد
عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من اول العمر ويكون
تشخصات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحيوة والخلقة والشكل
العارضة للمجموع فاذا جمع الله تعالى تلك الاجزاء وجعلها حية فقد اعاد زيدا من غير
ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه ~~وما ذكر من الوجه~~ لانا نقول
لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب ان يقول عند موت شخص
وتفرق اجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية انها
عين ذلك الشخص اذ لم يعتبر في تشخصه الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي
لم ينعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب انا لا نسلم
امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه مدفوع
اما الاول فلانا لا نسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود قوله
اذ لابد في الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية

قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج وفي الذهن فممنوع وان اريد
في الخارج فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه
فانه التميز والتشخص عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج
الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم
عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء الهوية لا يستلزم امتناع العود
بجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يكون متصورا ويحكم عليه بشيء من
الاحكام واما الثاني فلانا لا نسلم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين لانه امتناع ح
لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود
في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومآله راجع الى تخلل العدم بين
زماني وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا يكفي اعتبار
التغاير في الوجود بحسب زمانيه واما الثالث فلانا لا نسلم كون الوقت من
المشخصات فان كل احد يقطع بان ثيابه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت
بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة واما الرابع فلانا لا نسلم
الشرطية بل وجود المثل بالمعنى المذكور ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص تشخصان
بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان
مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع
اعادة المعدوم ضروري وما ذكرتم من الوجوه في صورة الادلة منبهات لا براهين
قلنا ثم كيف وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلمنا
امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح
فعند حضور الموت بامر الله تعالى الملائكة يقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة

ودعوى الضرورة فيما [illegible] من العقلاء ح

بالحقيقة من غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير فلا يلزم اعادة المعدوم اصلا
ومنها انه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء وجزءا من بدنه كما يقع في ايام
القحط بل نقول لا حاجة فيه الى هذا الغرض فانك اذا تاملت ظاهر البرية
المعمورة علمت ان ترابها جثة الموتى وقد حصل فيها النبات واكلها الدواب و جثته ح
واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب
فاكلناها فالاجزاء المأكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول
وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا لا سبيل الى جعلها
جزءا من كل منهما والعلم به ضروري ولا اولوية لجعلها جزءا من بدن
احدهما دون الآخر فبقي ان لا يجعل جزءا لشيء من البدنين وذلك
يبطل الاعادة بمعنى جمع الاجزاء والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى اخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فيجعل جزءا
من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يكون الاجزاء
الاصلية من المأكول نطفة استحال دما ثم منيا في الآكل ويحصل منه مولود
فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود
المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ
الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر لا يقال
الابدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التي يجعل مادة
لبدن الانسان متناهية فلا بد ان يكون الاجزاء الاصلية لبدن
اجزاء اصلية لابدان اخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية
فانا قد ابطلنا فيما سبق ادلة قدم العالم وايضا الاجزاء الاصلية
التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور

الموت فلا تتعلق بها الآكل ولا يختلط بالنبات ولا يحصل منها النبات
والثمار والحبوب ومنها انه لو صحت الاعادة بالتفسير المذكور لصح ان يكون
الانسان من غير اب وام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهر و
اما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه ان يكون
تكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة والثاني نحن نعلم بالضرورة
ان العناصر ما لم تستحل في الاطراف بان يصير منها نباتا ثم ياكله
الحيوان ثم ياكله الانسان او نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان
ثم ياكله ويستمريه فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير
فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا والجواب انا لا نم بطلان التالي
قوله اولا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه قلنا
ان اريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي
فنم ولا سفسطة وان اريد تردد الذهن فمم فان النفس قد
علمت بالعادة ان الانسان الموجود الآن انما يكون من الاب
والام فاذا خرق الله تع العادة بايجاد من غير اب وام سلب
هذا العلم عن العقل ولا تخلق وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة
ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان تصير نباتا صالحا لان
يكون غذاء للانسان ثم ياكله ويستمريه ويصير دما ثم منيا ثم
يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا
فمم بل المعلوم لنا ان العناصر اذا استحالت في الاطوار اعتد كونه — انا نم
نصيبا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلعل هناك
طريقا آخر او طرقا متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد

ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض مطر في وقت البعث
كمطر الذي يشبه النطف ويختلط بالتراب فلا يبعد في ان يكون
في الاسباب الالهية امور جارية مجرى ما ذكر فان في خزانة
المقدور غرايب وعجايب لا يعلمها الا الله تع وليس انكار
الامور ح — الا كانكار ساير المتشابهة الوجوه الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات
والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون
سخ — عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتنا
وانه باطل او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو
لانه لو صح انخراقها لتحركت الاجزاء المنخرقة عن مواضعها عند نفوذ
الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروج
الخارق عنها بالحركة المستقيمة ايضا وهي ممتنعة على الافلاك لانها
لا يكون الا عن الجهة او الى الجهة فيكون الجهة متحددة لها لا بها وقد
ثبت ان الجهة انما تتحدد بها او في عالم آخر وهو ايضا باطل لامتناع
وجود عالم آخر غير هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر تحصلت في
ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز
الكرة — والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لا بد ان يكون شكله
الكروي فيجب ان يكون ذلك العالم كرة ايضا فيتعوض بينهما خلاء
سواء كانتا متلاقيتين او متباينتين اذ الكرتان لا تتلاقيان
فيحصل الخلاء بين العالمين ح — الا على نقطة واحدة وانه مح وايضا لو كان في الوجود عالمان لكان
في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار فيلزم ان يكون
للاجسام المتفقة الحقايق احياز مختلفة بالطبع او يكون هناك
امكنة

فسدوا بهم وكل منها مستحيل والجواب لا نم ان القول باعادة الارواح
الى الابدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخا
لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نم امتناع الخرق على الافلاك
فان الدليل الذي تمسكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع
الانخراق في محدد الجهات الذي هو الفلك الاعظم لا في سايرها ولا نم
ايضا امتناع وجود عالم اخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في
بيان امتناعه من المقدمات غير مسلمة عندنا فانا لا نم ان اختلاف
الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولو سلم لا يجوز ان يكون بالفاعل
المختار ولا نم ان المحيط يجب ان يكون بسيطا ولا نم امتناع
الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرف
في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكن الخلاء انما يلزم لو لم يكن
وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود العالم
الاخر مع وجود هذا العالم وكل منهما هم فانه يجوز ان يكون الفلك
الاقصى بما فيه من الافلاك والعناصر مذكورا في ثخن فلك اخر ويكون
في ثخن ذلك الف الف كرة كل منها مثل الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك الفلك
والكواكب والعناصر فان العقول البشرية عند واقفة الى على
القليل من احوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تع وملكوته
بمكيال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز ايضا ان يعدم الله تع
هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم بالكلية مبني
على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم في ذلك وعلى كلا
الوجهين لا يلزم من وجود عالمين تشكل لكل واحد منهما كرة وجود

وجود الخلاء ولا نم انه يلزم ان يكون للاجسام المتفقة الحقايق
امكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم ذلك لو كان لكل واحد من عناصر
احد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الاخر وذلك مم
فانه يجوز ان يكون نار احد العالمين وان شاركت نار العالم
الاخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط
لكنهما يكونان مختلفين في الصور المقومة المستلزمة لاختلا فهما
في الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزومات وكذا القول في العناصر الثلثة الباقية ولو سلم اشتراكها
في الصور المقومة لكنه لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافها
في الحقيقة ح لاختلافها في الهيولى ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني
فاما ان يفنى ويموت تلك الابدان كالابدان التي في النشاة الاولى
مؤبدا والقائلون بالمعاد الجسماني لا يقولون به او تبقى معه ابدا وذلك
مح لان بقاءها موبدا انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدا
اثرا غير متناه في المدة وذلك مستحيل لانها قوى جسمانية وكل
قوى جسمانية لا تفيد اثرا غير متناه لا في المدة ولا في العدد
اي القوى الحالة في الجسم لا تقوى ان يفعل في زمان غير متناه
سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان يفعل
عددا غير متناه سواء كان في زمان متناهيا او غير متناه لان
التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور فانه كلما كان
الجسم اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر
وهو قوي لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها

ولجعل الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدا معين ثم تحريكه
جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك
القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى
حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون
المعاوقة فيه فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء
حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار
على مقدار الاصغر اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير
الطبيعي يختلف باختلاف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم
مقدارا كان الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية
المتشابهة انما يختلف باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان
ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير
والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الآخر
ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة
الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة
جسميتها والجواب ان يقال لا نم ان بقاءها مؤبد مع قولهم لانه انما
يتصور اذا كانت القوى البدنية تفيد اثرا غير متناه في المدة
مبني على تاثير القوى البدنية في الافعال المنسوبة اليها وذلك مم
فانه لا تاثير للقوى الجسمانية عندنا اصلا في الافعال المترتبة عليها
وانما الكل بخلق الله تع وليس لهم على تاثير تلك القوى في تلك الافعال

الافعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا ثم لو سلم ان لها تاثيرا في تلك
الافعال فلا نم استحالة ان تفيد القوى البدنية اثرا غير متناه في المدة
والعدة وما ذكروا من الدليل عليه مدفوع اما اولا فلانتقاضه
بالقوى الفلكية فانها تحرك اجرامها تحريكات غير متناهية عندهم مع
كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا يستند الى
تعقل كلي حتى يكون محركها جوهرا مجردا لان نسبة التعقل الكلي الى جميع
جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض و
الا لزم الترجيح بلا مرجح بل لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب
عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا يستند الا الى القوى الجسمانية فيكون
محركها جسمانية مع لا تناهي حركاتها فان قلت المبادي لتحريك
الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها للجزئيات لما كان بواسطة
نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال
عن النفوس المجردة فلم تكن القوى الجسمانية مؤثرة تاثيرا غير متناه
فلا ينتقض الدليل بها قلت المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم
هي القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك لا نفوسها المجردة الا
ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدا
المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوى الجسمانية امور
منفصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوى حركات غير متناهية في ذلك
الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوى لو انفردت بل على انها تنفعل
دائما عن المحرك العقلي ويفعل بانفعالاتها فالتحريكات الغير المتناهية
عن القوى الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورتـ

النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم يجز التحريك الغير
المتناهيه من قوى جسمانيه بواسطة الانفعالات الغير المتناهيه
ايضا فانه اذا فرض كل القوى تحرك جسما بواسطة الانفعالات حركات
غير متناهيه من مبدا مفروض و بعضها يحرك جسما اخر من ذلك
المبدا ايضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة
ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع الحركه الحاصله منه فيلزم
انقطاع حركه كل القوه ايضا فان قيل هذا النقض انما يتم لو كان
جزء القوى مستعدا لكل الانفعالات الواردة على جميع القوى وهو ممنوع قلنا
هذا الدليل انما يجري في القوى البسيطة المتشابهة الاجزاء فيكون جزء
القوى مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات والا لم يكن متشابهة
الاجزاء ثم انهم لما جوزوا تاثير القوى الجسمانيه مدة غير متناهية
حاصلة لها من المبادي المفارقه فلم لا يجوز ان يكون القوى البدنيه
يفيض عليها انوار العقل المفارق ابدا و يحصل لها انفعالات غير
متناهيه فيقوى بسبب ذلك على التاثير مدة غير متناهيه واما
ثانيا فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو
التفاوت بالسرعه والبطو بان يكون حركه الاصغر اسرع في القسريه
وابطا في الطبيعيه من غير انقطاع لا يقال الاختلاف في السرعه
والبطو يكون تفاوتا بحسب الشده وبين الكلام فيه بل في التفاوت
بحسب العده والمده لانا نقول اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت
بين الحركتين ولم يلزم ان يكون ذلك التفاوت بحسب السرعه و
البطو واخذ القوى بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار

بواسطة انفعالات غير متناهيه

[illegible]

باعتبار آخر فان قلت التفاوت بحسب الشده يستدعي التفاوت
بحسب العده او المده وهو يلزم انقطاع حركه الكبير في القسريه
والصغير في الطبيعيه فيكون متناهيه فيلزم انقطاع حركه الصغير
في القسريه والكبير في الطبيعيه وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين
الحركتين في الشده اي السرعه فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا
فعلى الاول يقع التفاوت في العدد لان الاسرع يكون تجدد
حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المده قلت نعم
ان التفاوت بحسب الشده يستلزم التفاوت بحسب العده او المده
لكنا نقول يجوز ان يكون الحركتان غير متناهيتين في المده ويكون
التفاوت بينهما بحسب الشده اي السرعه فاذا جزئت حركة الجسمين
الى اجزاء متساويه في المسافه كانت حركه الاسرع اكثر عددا من
حركه الابطا ولا يلزم منه انقطاع الحركه كما في دورات المعدل
وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبقت احادا في باحاد الاخرى
وذلك يتوقف على اجتماعها في الوجود دفعة في الخارج او على وجودها
في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما مستحيل واما ثالثا فلان
ما ذكر من الدليل انما يجري في قوى حالة في جسم لا معاوقة فيه
منقسم بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام
العنصريه ولم قلتم ان القوى البدنيه كذلك ولم لا يجوز ان لا يكون
منقسمه بانقسام محلها وان يكون طبايع بسايط الابدان معاوقة
عن تاثير تلك القوى فلا يكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على
نسبة القوتين لان قوى الكل وان كان ضعف قوى الجزء لكن معاوقة

الكل ضعف معاوق الجزء فينجبر نقصان القوة بنقصان المعاوق
هذا وقد ذكرنا في ضعفه وجه اخر لا حاجة الى الاطناب بذكره بعد حصول
المقصود بما ذكرنا ومنها ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعادها ها
الله تع لوجب ان يعيد لها ما تألف من هذه العناصر والا لم يكن ذلك
اعادة البدن الذي كان بل احداثا لبدن آخر واذا ثبت ان تلك
الابدان لا بد ان يكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد ان وان
يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يحصل يتكون البدن الانساني
فاذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية
والحرارة الحاصلة من الحركات النفسانية والبدنية ابدا تعملان في تحليل
الرطوبة وقلة الرطوبة يؤدي الى الموت والجواب انا لا نم ان البدن
مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء موهومة جسمانية
يخلق الله تع فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول
بالمزاج والفعل والانفعال اصلا فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة
القاطعة على صحته وقصة القرع والانبيق لا تدل على تركيبه منها لجواز
ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانحلال
من غير ان يكون متصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلا نم
ان تاثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يكون متأديا الى الموت وانما
يلزم ذلك لو لم يتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو
ممنوع بان القوة الغاذية اما ان تقوى على ايراد بدل ما يتحلل من
تلك الرطوبات او لا تقوى عليه وايا ما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية
بعد مدة معتد بها في الانتقاص والانحلال بالكلية اما اذا لم يقو عليه

عليه فلما ذكرناه في الدليل واما اذا قويت عليه فلان ما يتحلل
من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان
مدة تاثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تاثيرها في
ابتداء الوجود فيكون فعلها ح اقوى من فعلها في ابتداء الوجود
لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي
اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما
في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداء
الوجود واما ايراد القوة الغاذية فسواء في الوقتين فبالضرورة ح
يأخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي غذاء للحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة
الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية
اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وتنضيجها
فتكثر لذلك الرطوبات الغريبة فكثرة الرطوبات الغريبة سبب
لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتاكد هذه الاسباب بعضها
بالبعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبة الغريزية فيطفئ
الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل
الموت ح بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على تاثير
القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وقد عرفت
ضعف هذا المبنى فيما سبق فتدبر والكل عندنا بخلق الفاعل
المختار فيجوز ان لا يتحلل شيء من اجزاء البدن بالحرارة وان
تحلل اورد قدر ما تحلل دائما فلا يلزم الموت ومنها ان المعاد
ضرورة

الجسم على ما اخبر به الانبياء ع م يتضمن دوام الحرق مع
دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل والجواب انا لا نسلم
خروجه عن طور العقل وانما يلزم لو كان الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج وهو ممنوع بل هي صفة يخلقها الله تع في الجسم من غير
اشتراط بشرط غاية ما في الباب انه اجرى عادته بخلقها عند اعتدال
المزاج فاذا خرق العادة في زمان خرق العادة يخلقها بدون
اعتدال المزاج واذا لم تكن مشروطة به لم يبق الا الاستبعاد
وهو لا يفيد في امثال هذه المقامات وحكي ان واحدا من منكري
الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
فاجابه بان مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا وذلك لان
الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتنهضم فيها بحيث
لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون
بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر
التي تغلي او تكون قريبة منها ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة فاذا
جاز ان لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحيوة
معها اولى وايضا حكي ان جالينوس شق بطن حيوان فخصه
وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك
الاصبع فيه من شدة حرارة القلب وايضا فانا نرى من
الحيوانات ما لا يتألم بالنار مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى و
السمندر فانه يعيش في النار فدلنا على ان شدة الحرارة لا ينافي
الحيوة ومنها ان الادلة دلت على ان النفس محدثة بطريق الوجوب

بهذه الاشياء

الوجوب من المبداء المفارق بشرط حدوث المزاج وبدن
مستعد لان يتول تدبيرها ويبقى بعد فناء البدن وخرابه فلو حدث بدن
يوجب ان يحدث من المبداء المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت
لذلك البدن نفس من النفوس الباقية لزم تعلق نفسين ببدن
واحد وانه محال والجواب ان ما ذكر مبني على اصل الايجاب وقد سبق
ما فيه والفاعل ايضا يجوز ان يحدث بدن من غير ان يحدث نفس
مدبرة له بل يكون نفس المدبرة هي المدبرة في النشأة الاولى ومنها
ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آلة لها في اكتساب الكمالات
فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كلا محضا و
وبالا عليها وكان منقصا لكمال اللذة ومنغصا للبهجة والسعادة
فالاعادة غير لائقة بحكمة الحكيم تع وايضا ان النفس المتخلصة عن
علاقة البدن يكون خارجة عن ظلمة وكثافة وانواع عارضة
الموكلة لها الى ضياء التجرد ولطافته والبراءة عن العوارض المولمة
فيكون التذاذها بعد الخلاص فوق التذاذ الانسان بالخروج
عن الحبس المظلم العظيم فكما ان من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود
اليه فكذا ههنا والجواب انا لا نسلم ان البدن على الاطلاق وبال
على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الآفات من كل الوجوه
على الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء ع م يكون سببا لزيادة الالتذاذ
وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن للنفوس
حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تارة و
الاستيفاء من اللذات الحسية اخرى ومعلوم ان الجمع بين السعادتين

ايضا

افوى من الاختصار والاقتصار على اتم وبهذا خرج الجواب
عن قولهم وايضا فلينامل لايمكن سلامة البدن عن الافات
من كل الوجوه غير معقول لان بقاه انما هو بالاكل والشرب وهما
لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض لانا نقول انه وسلم صح
بقاه انما هو بالاكل والشرب ولكن لانم انهما لا يتصوران بدون
حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب لبقاء الحيوة
وصحة البدن واستقامة المزاج اولا وبالذات وسببيتهما للامراض صح
والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء
غير منهضمة ولم لا يجوز ان يزيل الله تع بفضله ورحمته تلك الفضلات
الغير المنهضمة عن البدن قبل ان تصير الى حد تكون سببا للامراض صح
والاعراض حتى يكون البدن صحيحا مع كونه سببا لاستيفاء اللذات
الحسية المالوفة للنفس في حيوتها الدنيا مانعا من استغراقها في
اللذات العقلية الحقيقية فيكون النفس فايزة بالطلبتين جامعة
بين السعادتين جعلنا الله من السعداء الابرار و
حشرنا في زمرة الاخيار وعصمنا عن زيغ الا
باطيل والغواية عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المتبعين هداه ولا تجعلنا
ممن اتخذ الهه هواه ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك
انت الوهاب منك
المبدا واليك
المآب
تم

[illegible] بعون الله [illegible] بالنسخة [illegible]

سيلهيك قول الناس فيما ملكته لقد كان هذا مرة لفلان

بسم اي ابتدء هذا الكتاب باستعانة او ملابسة اسم الله المسمى الجامع لجميع الصفات
الكمالية المنزه عن جميع النقصانية الرحمن الذى عم انعامه فى الدنيا لجميع البرايا
الرحيم الذى خص المؤمنين بمحض كرمه وجوده فى الاخرة بانواع النعم العليا
وبما قررناه يعلم وجه تقديم الرحمن الاول كونه عاما من جهة كون متعلقه
اكثر وان كان من حيث صدور النعم من الله تعالى اقل من نعم الاخرة من هذه الحيثية
الثاني وقد تقرر فى موضعه ان الاعم يليق ان يقدم لشهرته وقلة معانداته
من الخاص الثاني كون الدنيا مقدما بالنظر لسبقها عند الشهود
وبالنظر الينا عند المحققين لانه ليس فى علمه تعالى كان وسيكون بل الكل واقع
فى علمه تعالى والمراد من الرحمة مسببه الذى هو الانعام ولذا تريهم يفسرونها
بالمنعم فهو من المجاز الذى لا حقيقة له وهو جائز على ما علم فى موضعه فلا يجعل
فى صفة غيره تعالى ولا يعبأ باطلاق الرحمن على مسيلمة الكذاب اتباعه وما روى
عن ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه من الاطلاق عليه فعلى تقدير صحة الرواية
فهو للاستهزاء باتباعهم الحكاية كلامهم فظهر من هذا التحقيق غلط ما
وقع فى وهم بعض القاصرين انه لم يحصل للمرادفة ولم ينعم وهو [illegible]
فلا يحتاج الى دفعه بان المراد من السبب العادى وان كان هو المراد عندنا
اذ لا شيء بواجب على الله وعلى اصل الاعتزال لا يجوز ارادته كما لا يخفى
وكذا على اصل الحكماء القائلين بالاستعداد لانه يجب على المنعم اذا تم الاستعداد
لبطلانه [illegible] ويمتنع اذا لم يتم لفساد السفه والجواب ان القول
بالاستعداد باطل بل الحق تعالى شانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
والتفصيل فى الكتب الكلامية

تحرير للسيد احمد بحرى بن محمد القنوى ١٢٩٩

